هالة العوري

الفناء في الإنسان

كبار الصوفية

صفحات للدراسات والنشر

فكر حضاري متجدد

الكتاب

الفناء في الإنسان

كبار الصوفية

المؤلف: هالة العوري

الإصدار الأول 2013 م
عدد النسخ: 1000 - عدد الصفحات: 234
التدقيق اللغوي: مظهر اللحام
الإخراج الفني: مناف نفاع
الترقيم الدولي ISBN
9789933459039

جميع الحقوق محفوظة
لدار
صفحات للدراسات والنشر

سورية - دمشق - ص.ب 3397
هاتف: 095 13 22 11 00963
تلفاكس: 013 33 22 11 00963
إ.ع.م - دبي ص.ب 231422
موبيل 00971503757304
www.darsafahat.com
info@darsafahat.com
الإشراف العام: يزن يعقوب
جوال: 81 81 41 933 00963

هالة العوري

الفناء في الإنسان كبار الصوفية

صفحات
للدراسات والنشر

2013

المقدمة

«إن أردت التألق مثل الفجر، فكن
كريماً كالشمس مع الجميع»
أبو يزيد البسطامي

• كلما جاء ذكر التصوف والصوفية تبادرت إلى الذهن الصورة النمطية لـ "درويش" بأسماله البالية، بينما يقصر أهل الاختصاص تناولهم للموضوع عادة على المجالات الفكرية والفلسفية لكبار قدامى المتصوفة، وبين هذا وذاك تُغفل خلاصة تعاليم التصوف الحق، أي الفناء في الوجود الكلي المطلق وعدم الوقوف عند الصور الجزئية من صور الكائنات، بل الانطلاق نحو الحقيقة الكلية المطلقة، والقصد صب جل الاهتمام علي خدمة الإنسانية بغض النظر عن العقيدة أو اللون أو الطائفة، فالمتصوفة الأُول عدّوا الخلق جميعاً "عيال الله" من دون تمييز بينهم سوى بالتقوى والاستقامة، تيمناً بالقول المأثور "الخلق عيال الله، وأحبهم إلى الله من أحسن إلى عياله"، ولا يكتمل الإيمان وحب الله من دون محبة خلقه، ولا تكمن العبادة الصادقة في رأيهم في تأدية الشعائر والنوافل فحسب، بل في خدمة الإنسانية، ومن دونها يصبح الابتهال والتضرع والاتشاح بالخرق مقيتاً عقيماً يفتقر إلى الجدوى.

اهتم السلف الصالح منذ العصور الأولى بجمع الأحاديث والسنة، أي أسلوب حياة الرسول في بداية القرن الأول الهجري، السابع الميلادي، كما وضع الفقهاء المصنفات الطوال عن الشريعة الإسلامية ومبادئ تنظيم حياة الفرد والمجتمع من أحكام الصلاة والصوم والزكاة، بينما ركز المتصوفة على المجال الروحي المحض، سعياً وراء كشف جوهر الكائن الإنساني، والطبيعة الحقيقية للوجود، والقوى المحركة الداخلية للبشر وتدبر الكون بغية التغلب على التنافر المتأصل داخله ولفت الانتباه إلى الحقيقة الكامنة وراء بعده الداخلي. ولم يتوان كبار الصوفية أيضاً عن تطوير طرق التقرب إلى الله الواحد القيوم الواجب الوجود، بالزهد وتنقية الذات وتزكيتها. بكلمة موجزة، لقد طرحوا ممارساتهم وتجربتهم الدينية في أسلوب يغلب عليه التجريد، امام الاخر حبا به واملا ان ينعم وينتشي باكتشاف جوهر الذات.

فكان أن تركز التصوف الأصيل على المجال الداخلي للإنسان، والتبصر في المعنى المضمر في العبادات الدينية وتأثيرها في روح الإنسان بكليته، والعمل على تحسين علاقة الإنسان بنظيره الإنسان بتطوير شخصيته الداخلية، والسمو به الي افاق الابداع والتألق في ميادين العمل العام، الامر الذي يؤدي إلى تنمية المجتمعات الإنسانية وتقدمها، ويكاد الجميع يتفق على أن التصوف يعني تحرر الإنسان القادر بمحض إرادته واختياره من مواطن الضعف الإنساني، حتى يتم له إبادة الفردية والأنانية وحب الذات، إيذاناً بتفتحه الروحي بالتوافق مع مشيئته تعالى، فالله ايضا يدعو الإنسان ويطلبه.

وينسب إلى علي بن أبي طالب ﷺ القول: إن كلمة تصوف مستمدة من صوف، وتتكون من ثلاثة أحرف، الصاد والواو والفاء، حيث

تشير الصّاد إلى الصحة والصفاء والصوم، بينما تعود الواو إلى الود والورد والوفاء، أما الفاء فترمي إلى الفقر والفكر والفناء، ويعرف محيي الدين بن عربي التصوف بأنه المعرفة الحق للشريعة الإلهية خارجياً وداخلياً، أي ظاهرها وباطنها.

ثمة خاصة بارزة في التصوف الإسلامي، سادت في القرنين الخامس والسادس الهجريين، يغفل كثيرون تناولها مع أهميتها، ونعني بها الخدمة، أي المسؤولية الاجتماعية باللغة المعاصرة. إن التماهي مع الخدمة الاجتماعية، كانت تعد أحد أهم مجالات التصوف في أيامه الأولى، حيث بدا الوعي بأهميتها علي نحو حاد واضح في التطور الروحي في القرن الرابع الهجري، العاشر ميلادياً، ونجد ابن خفاف المتوفى عام 371هـ،981م يضع الخدمة في الصدارة، ويجعلها أهم مجال في حياة الصوفي، ويمكن القول إن ظهور ذلك العدد الكبير من الأربطة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي كان بمنزلة أداة لممارسة هذا المبدأ، وذلك إدراكاً لأهميته، مما تطلب إنشاء قنوات، يمكن من خلالها تقديم الخدمة، ومن ثم توريثها الي شباب الصوفية المبتدئين.

كان المشرف على الرباط يدعى خادم الرباط، تكريماً له عن صاحب الخان، وعدّ ذلك صفة مميزة، يشرف صاحبها على خدمة الصوفيين والمقيمين والمسافرين، مسلمين وغير مسلمين، حتى الحيوانات وجدت أيضاً صنوفاً من الرعاية والاهتمام، وكان ذلك سبباً، فاق أي سبب آخر في تعميم الصوفية وإكسابها شعبية ونفوذاً داخل الإسلام أولاً، فضلاً على ظهورها أقوى قوة لنشر الإسلام ثانياً، حيث انتشرت الطرق الصوفية المنظمة في كل الأنحاء، وكان أعضاؤها من أنجح الدعاة وأصدقهم حقاً في نشر العقيدة في التاريخ الإسلامي.

وللأسف إن انشغال الباحثين في التأمل والثيوصوفية، أي الكشف الصوفي، والحماسة التي أبدوها في كشف أصول التصوف في كل الأديان والثقافات ماعدا الإسلام، جاء على حساب الالتفات الكافي لتلك الحيوية الكامنة المتدفقة، التي جعلت التصوف أحد أقوى أركان المجتمع الإسلامي.

إن مصطلح الخدمة الاجتماعية مثل الكثير من مصطلحات التصوف، ليس بالغريب عن الإسلام. فقد بدا واضحاً لدى صوفية القرن الرابع الهجري، شأنهم في ذلك شأن إفراط النساك الأوائل في تضخيم عنصر الخوف من الله، على حساب رحمته التي وسعت كل شيء، إن على الصوفي أيضاً التمسك بكتاب الله وسنة رسوله، والتزام تأدية الفروض الدينية بصرامة، مع التأمل والتضرع بغية تنقية النفس وضبطها، سعياً إلى الارتقاء الروحي والتقرب إلى الله، مع ذلك بقيت الخدمة الطريق الأمثل والأكثر أمناً لتخطي المراحل الصعبة في طريق الصوفي، فمن دونها تبقى العبادات الرسمية غير مثمرة، وينقل عن محمد بن علي الخفافي المتوفى عام 321هـ قوله: تحملت معاناة العبادة خمسين عاماً، ولم أجد الحقيقة، ثم جاءني هاتف: كن خادماً وانعم بالعون، فتعلقت بالذلة والافتقار. فوجدت أمن نفسي.

ولا ريب أن الخدمة عملت على تعزيز التواضع والحياء، ويقول أحد الصوفية في هذا الشأن:

كن مثل الأرض تزدهر داخلك الورود

فلا شيء مثلَها يمكنه إنماء الزهور

يكمن في روح الإنسان الحنين إلى الله لنوال القربى والمعرفة. فيمضي السالك في تجربة وجدانية عميقة لاكتشاف جوهر ذاته، توخياً للقول المأثور "من عرف نفسه عرف ربه"، وهذه في ذاتها محاولة للتسامي على تنافره المتأصل وخفض التناقضات داخله سعياً إلى الوحدانية، ويعزز هذا التطور الداخلي حيوية العلاقات الاجتماعية. حيث يتحول جهد المكابدة إلى جهد إبداعي. وقد تجلى ذلك حقاً في إبداعات كبار الصوفية المسلمين، ولذلك لا يمكن الحكم على توجه السالك بأنه حالة تأمل انفرادي للذات بعيداً عن مهمتها في تنشيط الحياة الاجتماعية. فالوعي بحضور الله الشامل يضفي على حياة الإنسان قيمة متسامية رفيعة، تجعل صاحبها انسانا اصيلا مواطناً في المجتمع العالمي.

وهذا يعود بنا إلى الخلوة بالنفس، التي تروم في أصلها انتقاد الذات، وتحليل المؤمن لسلوكه وفكَره، أملاً في تلافي أي خطأ أو انحراف ارتكبه. ويروي محيي الدين بن عربي في رائعته (الفتوحات المكية) أن المؤمنين حرصوا في أيام الإسلام الأولى على تسجيل أفعالهم وأقوالهم أو استحضارها. ويقومون بتحليلها وانتقاد ما اقترفوه في يومهم، وما ذلك إلا لحماية أنفسهم من رياح الغرور والفخر بالذات.

ومع الأهمية القصوى التي ألحقت بالخلوة والتقشف من أجل الوصول إلى اليقين والمعرفة الحقة، فقد تحولت لاحقاً إلى سعي فردي في الغالب، تعود ثمرته على السالك نفسه، وهذا يفسر كثرة المدعين وتدني تأثير التصوف في العقود الأخيرة. ويقول جلال الدين الرومي في هذا الشأن: من يشعرون بأنهم دائماً في حضرة الله ليسوا في حاجة إلى

عزل أنفسهم عن الناس، فهؤلاء يضعون قدماً في تلك الأوامر الإلهية، ويحولون القدم الأخرى مثل البوصلة، لتجوب العالم من حولهم، وتلك عزلة يفضلها الأنبياء والأولياء، ويخبرنا الموروث أن الله قال يوما للنبي داوود: يا داوود، لماذا تعزل نفسك عن الناس مؤثراً البقاء وحيداً؟، فأجاب داوود: إلهي، تخليت عن صحبة الناس من أجلك، فحذره تعالى: كن دائماً يقظاً، ولا تبتعد عن إخوتك، اعزل نفسك فحسب عمن لا ترجو من صحبتهم نفعاً.

لذلك يعد التفكر في شؤون العالم وتدبرالكون بمنزلة خطوة حيوية للمتصوفة الحق، كي ينتبه الإنسان لما يدور حوله لاكتساب الوعي واستخلاص النتائج والعبر ومن ثم العبورالي طريق الصواب، حتى لا يُساق وراء كل ناعق، أما العلوم التجريبية والعقلية، فلا تعدو لديهم، الخطوة الأولى أو الوسيلة للوصول إلى معرفة الله، شريطة ألا يكون العقل مسكوناً بفِكَر ومقدمات خاطئة.

أحاط كثير من اللغط بموقف علماء الدين من التصوف والمتصوفة، وبدا الأمر وكأن أحدهما يعمل على نفي الآخر، وتغافل بعضهم عن أن للحقيقة جانبين، وأن التمييز ينشأ جزئياً من أن أوامر الشريعة تعود حصراً إلى المفتين وعلماء الدين، بينما يهتم المتصوفة بوضع تجاربهم الروحية الخاصة بالحب والعشق الإلهي والنشوة، من أجل لفت الانتباه إلى العمق الداخلي للحياة الدينية، ولهذا يجب رؤية الأمر بعدّه توجهاً إنسانياً طبيعياً في تحديد الأولويات والتزام الأسلوب الأكثر ملاءمة للفرد الممارس، فكلا الجانبين يسعي إلى التقرب إلى الله بالتزام الأوامر والنواهي الإلهية.

ولا تخلو ساحة كلا الجانبين من بعض المتطرفين والمدعين، ما سبب أحياناً مظاهر من التضارب والاختلاف، حيث يتهم رجال الدين الصوفية بالزندقة والمروق من الدين، نظراً إلى شطحاتهم في حالات السكر، ويرد الأخيرون الصاع صاعين باتهامهم بالشكلانية، وبأنهم (علماء الاحتفالات)، و(التعاويذ)، بينما لا يتعدى الأمر حقيقة معالجة كل من الجانبين لوجه مختلف من الدين، ولا يعد ذلك بمنزلة اختلاف، فكلاهما يعتمد علي كتاب الله وسنة رسوله، حيث يبدو الفقه والتصوف وجهين للعقيدة نفسها، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

وقد كان لحجة الإسلام الإمام الغزالي اليد الطولى في تضييق شقة الخلاف بين الجانبين في رائعته (إحياء علوم الدين)، حيث عمد إلى مراجعة كل مبادئ التصوف ومصطلحاته، فثبت ما أجمع عليه أقطاب الصوفية، موحداً بذلك العمق الخارجي، أي الفقه والشريعة، مع العمق الداخلي للتصوف الإسلامي، وجاء بعده كبار الصوفية، ليطرحوا التصوف واحداً من فروع العلوم الدينية، وكفى الله بهذا المؤمنين شر القتال.

يعرض هذا الكتاب نماذج لكبار الصوفية، الذين تركوا تراثاً إنسانياً معمقاً، لا يزال يلهم الباحثين برؤى جديدة في جانبيه النظري والفلسفي، ويحسب لأصحاب هذه النماذج أولاً اهتمامهم بجوهر الإنسان، وإشاعتهم الحب والتسامح وتقبل الآخر، ودعوتهم إلى التحلي بأخلاق الله، انطلاقاً من اعتبار الناس كافة سواسية، وفقاً لمبدئهم الذي يمكن إيجازه في بيت شعر للبيد بن ربيعة، يروى أنه لقي استحساناً من الرسول الكريم، جاء فيه:

الا كـل شـيء مـا خـلا الله باطـل

وكـل نعـيم لا محالـة زائـل

لكنه ﷺ عقب قائلاً صدق في الشطر الأول وكذب في الثانى، إلا نعيم الجنة لا يزول.

وأخيراً نقدم كل آيات الشكر لكل الباحثين، الذين أثرت أعمالهم، بما تضمنته من رؤى جديدة وشروح مثمرة، وأغنته بكل جديد بما يوحي به هذا التراث الصوفي الإسلامي، الذي يبدو أن في جعبته الكثير الكثير لما فيه خير الإنسان والإنسانية، إذا لقي الاهتمام المستحق بقراءة معاصرة جديدة.

هالة العوري

القاهرة، كانون الثاني، يناير 2012م

الفصل الأول

الحلاج
شهادة الـدم

أخيراً حط الحلاج عصا الترحال، وتوقف عن سياحاته الكبرى، واشترى داراً، واستقر به المقام في بغداد، ولم يكن ينقص عاصمة الرشيد حينها سوى الحسين بن منصور، فلديها ما يكفي من الفتن، وحركات الانفصال، وتمزيق ألاوصال، والآن اكتمل الطابق بصاحب تلك الشخصية غريبة الأطوار، واسعة الثقافة وكثيرة الأسفار، ذلك المتصوف الذي خلع الخرقة، وفاجأ الجميع بالخروج عن صمت تزهده المطبق، الذي استمر أكثر من ثلاثين عاماً، وأخذ يجوب أحياء بغداد، ويطوف بأسواقها، أحياناً كان يركض كالمخبول، أو يقف أمام أبواب مساجدها أحيانا أخرى، يتفوه بكلام ملتهب مبهم، لا يقوى على فهمه أكثر من يلتفون حوله، فيسارعهم بالقول: «خذوا من كلامي ما يتناول فهمكم!».

لم يكن الحلاج غريباً عن بغداد، فقد عرفته شاباً وسيماً حلو المعشر، حين كان يتردد بين حين وآخر على حلقات الصوفية، أو يؤمها

لزيارة المتصوف المنظر الشهير، أبي قاسم الجنيد، الذي مهد له بخطرات صحوه، وكذلك البسطامي الذي عبد له عبر شطحات سكره، وقد وصلت بغداد أيضاً أخبار سياحاته الطويلة، وما طرأ عليه من أحوال، وكذلك قول بعضهم إنه يمد يده في الهواء ثم يعيدها مملوءة بـ(دراهم القدرة)، أو إنه يتضخم حتى يملأ الغرفة، ويأتي بفاكهة الصيف في الشتاء، يستحضر الكعبة في ذهنه ويأخذ في الطواف، ولا يهدأ له بال حتى يوزع ما يجود به الكرام، فخير له -وفق قوله- المبيت مع العقارب من أن يبيت مع كيس دنانير، ولهذا كان يعجل بتوزيع ما يدخل في جعبته على من حوله من الفقراء وأصحاب الحاجات.

كان الحلاج يبدو للناس متناقضاً، يندد بالفساد ويلعن المفسدين، مع ذلك تجمعه علاقات الود وأواصر المحبة مع كبار رجال الحاشية، ومع السيدة شغب شخصياً، والدة الخليفة المقتدر، صاحبة النفوذ الواسع، وأحد أركان الفساد!، كان يلح في طلب الموت، وكثيراً ما كان يتوسل المارة باكياً، وهو يشير إلى نفسه، أن يقتلوا (هذه الملعونة)، ولطالما ناشدهم مساعدته مستعطفاً: «أيها الناس أغيثوني من الله، فإنه اختطفني مني، وليس يردني عليّ، وأخاف الهجران، فأكون غائباً محروماً، والويل لمن يغيب بعد الحضور..».

عاش الحلاج تجربة الحب والموت حتى الثمالة، وسعى إلى الخلاص من سجن الجسد، ربما امتثالاً للحديث المروي: «موتوا قبل أن تموتوا»، الذي كان له أعظم الأثر خاصة في تجربة الحلاج، ولم لا، فالموت حباً يفضي إلى حياة أرقى وأسمى، إذن ليصنع الناس به ما يشاؤون، فجسده لا يعدو تراباً رميماً، فكثيراً ما سمعوه يترنم ويصيح في الأسواق:

اقتلـــــوني يـــــا ثقـــــاتي

إن في قتلــــــي حيــــــاتي

ومـمــــــاتي في حيــــــاتي

وحيـــــــاتي في ممــــــاتي

إن عنـــــدي محـــــو ذاتـــــي

مـــــن أجـــــلّ المكرمـــــات

وبقـــــائي في صـــــفاتي

مـــــن قبـــــيح الســـــيئات

نعم، لم يكن الحلاج ممن يردعهم الموت، ولعل إلقاء الضوء على واقعة نهاوند يساعد في فهم إقباله على الموت، يقول أحد أصحابه: «سمعنا صوت البوق، فقال الحلاج: أي شيء هذا؟، قلت: يوم النيروز، فتأوه، وقال: متى نتنورز؟!، فقلت له: ماذا تعني، فقال يوم أصلب، ولما جاء يوم صلبه، بعد ثلاثة عشر عاماً، نظر إلي من رأس الجذع، وقال: يا أحمد، تنورزنا، فقلت: أيها الشيخ هل أُتحفت؟، فقال: نعم، أتحفت بالكشف واليقين، وأنا مما أُتحفت به خجل، ويوم النيروز، كما هو معروف، يوافق بداية فصل الربيع، الحادي والعشرين من آذار (مارس)، بما يحمله من تجدد وبعث للحياة بكل ألقها وبهجتها، وذلك يعني للحلاج أن الموت ليس محض عدم، بل تجدد، إنه زمن الشهود الحقيقي لقوله تعالى: ﴿إلا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط﴾، ولهذا ينضوي الموت بذاته على قيمة التجدد، ويعده الحلاج ذلك الاتفاق النهائي الذي يمنح الحياة معناها، الذي يمثل في رأيه القدرة على

الشهادة الصوفية، ولذلك كان ينطلق من إدراكه بانبثاق بداية الوجود من الرحمة الإلهية، ولا يمكن بحال أن تنفصل النهاية عن البداية.

أياً يكن الأمر، فقد تحقق للحلاج ما أراد، حين واجهه القضاة بلائحة اتهام. تفيد مروقه عن الدين، وأقيمت له محاكمة، لم يشهد تاريخ القضاء لبدايتها أو نهايتها مثيلاً.

ما إن مثل الحلاج أمام قضاته، المنتقين بعناية، حتى ابتدره القاضي أبو عمر الحمادي مفتتحاً الجلسة بتلاوة قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض...﴾.

بداية لا تبشر بخيروتنبئ بالكثير!.

والحضور أيضاً لم يكونوا أقل غرابة، جلّهم من الفقهاء والقراء، يتصدرهم الوزير حامد بن العباس بكل سطوته وأبهته، فلم تثنه مهامه الجسيمة في استعادة الأمن واسترداد عافية خزينة الدولة المنهكة عن متابعة إجراءات المحاكمة، وهو للغرابة كان أمياً يجهل القراءة والكتابة، لكنه بارع في ابتزاز مال الرعية إرضاءً لخليفة صبي، مولع بالنبيذ والنساء، ولا يفوقه أحد في الحقد على الحلاج، الذي ما انفك يهاجم سياساته الضريبية الخرقاء.

على الوزير الآن أن يضع هواجسه جانباً، وليتحاشى وجه الحلاج، الذي يطالعه أحياناً أثناء نومه محاطاً بهالة من دم، يحدق به،

ويتوعده بمسخه قرداً، فيرى نفسه محشوراً في جلد قرد يدور ويرقص، يتضاحك حوله الغلمان، وهم ينقرون الدفوف، يقومون بوخزه قائلين: خذها يا سيدي الوزير، حتى تلين مفاصلك، فتحسن عندها القفز والانفتال!، يرمق الوزير الحلاج بنظرة خاطفة، تباً لهذا الزنديق، لم تخفف سنوات الحبس الطويلة من هيبته، والخشية أن يصح القول بمهارته في استخدام الجن، لكن الوزير احتاط للأمر جيداً، واتشح بدرع من القصب اللامع، فليس ثمة ما يفوق لمعانه قدرة كما يقولون على إبطال السحر ودفع الضرر!.

ولدهشة الجميع غابت وجوه الشافعية أيضاً عن القاعة، كما اعتذر قاضي قضاة الضفة الغربية، أبو طالب بن البهلول عن ترؤس الجلسة، فلم يكن بوسعه على الأكثر مواجهة تلك العصبة وتحمل عواقب انفلاتها، فكان أن جاءوا بأحد مساعديه، أبا الحسين الأشنائي، ليتولى الأمر، وهو امعة خبير بالفساد والإفساد، "أنف في السماء واست في الماء".

والاتهام كان حاضراً ولا يقل غرابة (المروق عن الدين!!)، كيف!؟، ذلك الصوفي المحموم يصلي ويصوم ويقرأ القرآن، يقوم الليل وينزه الله تنزيهاً مطلقاً، ألم يقل يوماً: "إن الله تبارك وتعالى ذات واحدة، قائم بنفسه، منفرد عن غيره بقدمه، متوحد عمن سواه بربوبيته، لا يمازجه شيء، ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان»، ألم يره كثيرون على جبل أبو قبيس في مكة وقت الهاجرة حافياً مكشوف الرأس، تحت شمسها الحارقة، والعرق يسيل من أوداجه على الصخور الملتهبة، وقد بدا كأنه يحاول استرجاع ما عاشه النبي الكريم وخبره من مكابدة!.

ألم يمكث الحلاج في صحن المسجد الحرام صائماً متقشفاً عاما كاملا، لم يبرح مكانه إلا لطهارة أو لطواف من دون أن يأبه لشمس أو مطر، مكتفياً في كل مساء بكسرتي خبز وشربة ماء!.

ذلك رجل قال فيه أحد أتباعه: صحبت الحلاج سبع سنين، فما رأيته ذاق من الأدم سوى الملح والخل، انطلق يهلك ناسوته. أي التجرد من كل صفة بشرية، ولا سيما الأنانية والطموح القاتل، لأن النفس في رأيه أخبث من سبعين شيطاناً، وذلك سعياً منه إلى التحول إلى صفحة بيضاء، تتلقى ما شاء لها الله من تجليات، لم يشغل الحلاج يوماً سوى الحق، وقد وعظ أحدهم: «عليك نفسك إن لم تشغلها شغلتك عن الحق»، ناهيك بذلك الحمل الثقيل من المؤن، الذي كان يتكبد مشقة حمله في زياراته لفقراء الأهواز.

ثم ألم يكن الحلاج من اتخذ القرار بنشر الإسلام بين الترك في التركستان وماصين، كما اعتنقت ثلاث طوائف هندوسية الإسلام على يديه، ومنحته الهند أيضاً بحكمتها الموغلة في التاريخ طرق الاستشراق ووسائل الاختبار العرفاني، التي التبست على الكثيرين من معاصريه ممن لم يعهدوها من قبل، ويكفيه قوله:

تاه الخلائق في عمياء مظلمة
قصداً، ولم يعرفوا غير الإشارات

بالظن والوهم نحو الحق مطلبهم
نحو الهواء يناجون السموات

وما خلوا منه طرف العين، إن عقلوا

وما خلا منهم في كل أوقات

بدا الحسين بن منصور منذ أيامه الأولى مختلفاً عن أترابه، تواقاً إلى المعرفة واستشراف بواطنها، يصدع بآرائه الصوفية الجريئة، معلناً شطحاته على الملأ، رغم خروجها عن الخطاب المألوف، فهو يدع نفسه تتشكل وفق واقع ملبد بالفساد والظلم، ذلك الواقع الذي ارتضى تدمير عناصر جوهرية في الخطاب الديني، مفسحاً المجال لسلطة بطش تستغل الشعور الديني، تارة باسم الله، وتارة أخرى باسم الشريعة.

كان الحلاج نتاج نهاية القرن الثاني للهجرة، حين أخذ الاضمحلال يضرب أوصال الدولة العباسية، لتتحول الخلافة في عصرها الثاني إلى حالة احتفالية فقط، وأصبح الخلفاء أشبه بدمى، مصيرهم معلق بأيدي قادة عسكرهم السلاجقة، وشهدت نهاية القرن الثاني أيضاً ظهور جماعات آثرت التعبد والعزلة والتزام الزهد في مسعاها لاستعادة لحمة الأمة التي مزقتها الفتن السياسية والأوجاع الاقتصادية، وقد اتسمت بعض هذه الجماعات، خاصة في البصرة، بالدقة في تناول المسائل المختلفة واعتماد منهجية نقدية رفيعة في معالجتها لكل الانحرافات.

انقسم الفقهاء والعامة بشأن الحلاج، فقد كان استثنائياً مثيراً للجدل بحق، وتجدر الإشارة إلى تعرض أخباره لطمس وتشويه متعمد، وأتخمت سيرته بالشطط والمبالغات، وقد ضاع معظمها، ولم يبق منها سوى قليل مبثوث في بطون أمهات الكتب العربية، وكان لابد من مرور قرن قبل أن يتوقف ركب الوزير ابن المسلمة، في طريقه من دار الخلافة

إلى جامع المنصور، ليصلي ركعتين في البقعة المباركة، التي شهدت عذابات الحلاج وإراقة دمه وبعثرة أشلائه، حتى تجرأ العلماء بعده، ليبادروا إلى تبرئة ساحته مما أُلحق بها.

كم ألصق الخصوم بالحلاج من نقائص وعيوب، بينما نسج أتباعه عنه أساطير وأساطير، أخذت تنمو وتتضخم، كلما ابتعد الزمن بصاحبها، تزعم أسطورة متأخرة أن والدته عربية حارثية، نذرت ما في أحشائها لخدمة الفقراء، ويؤكد المناوي تبرئة لساحة شيخه أن دم الحلاج ما إن سال حتى استدار يخط (الله، الله)، وفي حال سؤاله عن أن دماء الحسين لم تفعل ذلك، يأتي الجواب بأن الإمام لم يكن في حاجة إلى تبرئة، إذ ليس في وسع قاتليه اتهامه بالإلحاد، وهم المتهمون بمعاداة الإسلام.

تعود أصول الحلاج، الحسين بن منصور، إلى بيضاء فارس جنوب إيران، حيث ولد عام 244هـ - 858م، لأسرة حديثة العهد بالإسلام، وقد بلغت تلك المقاطعة درجة رفيعة من التعريب، يصدق معها القول إن الحلاج لم يتعلم الفارسية قط، وإن لغة الضاد كانت وعاء تفكيره وتعبده الوحيد، خلافاً لسلفه الصوفي الكبير أبي يزيد البسطامي، زعيم الشطح الصوفي، الذي وصل بالتجربة الروحية للتصوف إلى ذروتها، والذي لم يكن يتقن سوى الفارسية.

لدى بلوغ الحسين الخامسة من عمره انتقلت الأسرة إلى واسط، حيث أقام قرابة عشر سنوات، وكانت واسط في أكثريتها عربية سنية متشددة، ويمكن القول إنه تلقى ثقافة دينية سنية في مسجدها الجامع، وفي محيط عربي خالص وسط السلفيين الحنابلة، فتم له حفظ القرآن عن ظهر قلب وموجز للغة العربية، إضافة إلى ما تيسر له من الحديث.

وفي واسط تلقب الحسين بن منصور بالحلاج، ربما نسبة إلى مهنة والده، ويحكى أيضاً أنه تقدم يوماً يسأل حلاجاً قضاء حاجة له، وحين اعتذر الأخير قال له: أنا أعينك في شغلك، فاذهب في شغلي، فلما رجع فوجئ به، وقد حلج جميع قطنه، وكان يقدر بأربعة وعشرين ألف رطل، وعندها سُمي الحلاج!، وثمة من يقول إنه كان يكشف أسرار أتباعه، فأطلقوا عليه حلاج الأسرار.

وفي السادسة عشرة من العمر اتخذ الحلاج قراراً منفرداً بالتوجه إلى تستر في خوزستان لمجاورة المعلم سهل التستري، الذي يتميز بسعة الأفق، يرى أن التخلي عن هوى النفس وإنكار الذات يتيح تدخل الله المباشر متى شاء في النفس الإنسانية، التي تفنى بهذا التدخل. جاء قرار الحلاج مفاجئاً، ربما داخله شعور بالاختلاف أو بالقلق، وليس بمستبعد أن أزمة الوجود والمصير دهمته عقب وفاة والده، فقرر الرحيل من فوره.

كان التستري سنياً سلفياً، يعمل على إقحام تلامذته في النص المقدس، ودفعهم إلى التعمق في معانيه والتزام حرفية النص، مكث الحلاج في خدمته قرابة عامين، وفق العرف السائد المتبع آنذاك بين الأستاذ والمريد، وكلاهما لم يكن قد عبر عتبة الصوفية بعد، أما تستر فكانت تدور في فلك البصرة، مثل بقية مدن الأهواز، وتقع تحت وطأة تهديد مباشر لثورة الزنج عام 260 هـ، التي اتسع نطاقها لدى التحاق البدو الجائعين والأرقاء الهاربين بها، وكان أولئك يعملون سخرة مقابل بعض الخبز والتمر، وشكلت المستنقعات الممتدة بين البصرة وواسط مسرحاً للثورة العارمة، التي امتدت أربعة عشر عاماً، أوشكت خلالها على اجتياح بغداد حاضرة الخلافة.

التزم التستري الدعوة إلى التسليم الكامل وخضوع النفس لحالة دائمة من الندم والتوبة، وتبرؤ الإنسان في كل لحظة من الحول والقوة، واستمر على إيمانه بطاعة الدولة وتأييد العباسيين وغض الطرف عن أخطائهم الشخصية، مهما كبرت، حرصاً على النظام ووحدة الأمة.

أما الحلاج فكان خلافه تماماً، لم يكن ممن تشغله العبادة عن متابعة أزمات المجتمع الضاغطة، خاصة إذا كانت الأخطار تحدق بالأمة، ويُذبح الحجيج على الطرق، وتضج الناس من الغلاء.

استشف الحلاج مبكراً رؤية خاصة، فطالما خالجته إرهاصات بأن التصوف ليس توجهاً فردياً أو سلبياً خالصاً، وإنما استغراق في كشف حقائق المعرفة وأساليب الإصلاح الشاملة أيضاً، ولهذا أبدى منذ البداية حرصاً على مخالطة الناس وتلمس أوجاعهم، كان يتفهم ضعف الإنسان، ويحنو عليه، إذ (ليس على وجه الأرض طاعة إلا وتحتها معصية، ولا كفر إلا وتحته إيمان)، أما رفاقه فقد آثروا العزلة والانزواء، وقد داعب يوماً صديقه أبا بكر الشبلي قائلاً: «أنتم فراخ دجاج صغار، لا يستطيعون الابتعاد عن الحضن الدافئ».

و تظهر مخالطة الحلاج، بلا ريب، إيماناً بالله وبالعمل الصالح الخلاق، ورؤيته التصوف جهاداً في سبيل إقامة الحق وإرساء العدل بين الناس، ومواجهة الظلم والطغيان حباً في الله وتقديراً لخلقه، أليسوا عياله؟!، وهذا ربما يلقي بعض الضوء على العمق الحقيقي لمحنته الدامية، فقد اقترب الحلاج من الثوار في تستر، وارتبط ببعض آل الكرنبائي، وهم من نبلاء الموالي في البصرة، وقد تولى أحدهم التفاوض عن قادة الثوار، وسوف يساعده أخرلاحقاً على الاختباء في الأهواز ثلاثة أعوام، حين اشتدت السلطات في طلبه.

قرر الحلاج مجدداً بعد انقضاء عامين في جوار التستري الرحيل إلى البصرة، وليس واضحاً إذا كان القرار يرجع إليه، أم إن عائلة الكرنبائي دفعته إلى اتخاذه؟!، لكنه بقي حتى النهاية ملتزماً بممارسة ما تشربه من التستري من حرص على الوضوء قبل كل صلاة، وأسلوب الصوم، وتوزيع الأربعمئة ركعة يومياً، وكذلك المجاهدة الشاقة في التقشف وإنكار الذات، فضلاً على تمسكه بمصطلح النور المحمدي الأزلي، فالحلاج يرى أن للنبي صورتين، نوراً أزلياً، استمد منه كل علم وعرفان، ثم نبياً مرسلاً وكائناً محدثاً، يقول فيه: «يا عجباً ما أظهره، وأنظره، وأكبره، وأشهره، كان مشهوراً قبل الحوادث والأكوان، والعلوم كلها قطرة من بحره، هو الأول في الوصلة، وهو الآخر في النبوة».

❖❖❖

في البصرة أصبح الحلاج في إحدى أهم عواصم الإسلام الثقافية، حيث استعادت السلطة بعض تماسكها، وعاودت الحياة الدينية وتيرتها التقليدية المعتادة، أمضى الحلاج ثمانية عشر شهراً بجانب المتصوف الحجازي، عمرو المكي، وهو من قدم له الخرقة وقص شاربه.

لبى الحلاج النداء الصوفي عبر التزامه الصارم التقشف وعبادة الواحد الأحد، وإقامة النوافل والتعمق في آيات كتاب الله، وأثمرت مجاهداته في تحقيق حضور تدريجي لله في القلب، ويعد الحلاج امتداداً لرابعة العدوية أولاً، ومركزية الحب الإلهي في تصوفه ثانياً، ويسعفه الحديث القدسي مجدداً: «مازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه»، بحيث لم يعد يرغب إلا في تنفيذ أمر الله، ونجده يقول: « أيها الناس، إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره، وإذا لازم أحداً أفناه عمن

سواه»، وهذا يسوغ زعمه بأنه أصبح مستهلكاً في الله، وينفي ماسينيون عن الحلاج فكرة امتزاج الطبيعتين الإلهية والبشرية، حيث قال يوماً: «لا فرق بيني وبين ربي إلا بصفتين، وجودنا منه وقوامنا به». ويستعين الحلاج بالمجال الميتافيزيقي تسويغاً لمذهبه في كتاب (الطواسين)، فيرى أن الحب جوهر الذات الإلهية، وأن الحق أحب ذاته في وحدته المطلقة قبل الخلق، وبالحب تجلى بنفسه في نفسه، فلما أحب أن يرى ذلك الحبيب بعيداً عن الغيرية والثنوية في صورة ظاهرة، أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، كانت هذه الصورة الإلهية آدم، الذي تجلى الحق فيه وبه، وفي هذا، كما لا يخفى، تأويل للمروي الشهير: «كنت كنزاً مخفياً..». بات الحلاج يستشعر كلمات تعتمل في صدره وتدور في خلده، أليست هذه بداية الولاية، استسماع يعلن عن نفسه، وكلمات تُخلق داخله، وقد وصفها يوماً بقوله:

كلمـات مـن غـير شـكل أو نطـق

ولا مثـل نغمـة الأصـوات

ويسعفه هنا قوله تعالى: ﴿فلما أتاها نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أني أنا الله رب العالمين﴾، لشرح مقولته: «أنا الحق»، حيث قال: «ومثلي مثل تلك الشجرة»، لقد تكلم الله إلى موسى بلسان الشجرة، ثم ينتابه العجب من قول الناس لدى سماعهم كلامه تعالى يأتي من الشجرة، قال الله كذا وكذا، ولا ينسبونه إلى الشجرة.

لفت الحلاج انتباه أبي يعقوب الأقطع البصري، نديم عمرو المكي، وقريب آل الكرنبائي، والذي يصنف أيضاً كاتباً لأبي قاسم

الجنيد، فكان أن زوجه ابنته أم الحسين، ودفعه إلى مراسلة الجنيد والاقتراب منه، لكن ذلك الزواج أوقع الوحشة بين الأقطع والمكي، فقد جرى من دون علم الأخير أو استشارته، ولعله كان يريد الفتاة لنفسه، ويرجح بعضهم أن المكي تملكه شعور بالغيرة الروحية من الحلاج، فقد غبطه حين بدا، مع حداثة سنه، أشبه بأعيان البصرة، وكأنه موسوم بالولاية منذ نعومة أظفاره.

أخذ الحلاج منذ زواجه عام 264 هـ في الابتعاد تدريجياً عن دوائر المتصوفة، ثم مضى يؤدي فريضة الحج للمرة الأولى، مكث أمام الكعبة يتأملها عاماً كاملاً (270هـ-271هـ)، وكأنه يريد تشربها واستيعابها داخله. وبدأ لدى عودته عام 272هـ يرفع صوته بين الناس، وينتقل من مدينة إلى أخرى ومن جامع إلى آخر، تدفعه حمية الشباب وجرأتهم في إعلان كلماتهم الملتهبة باسم الله، ناهيك عن نزوعه إلى الشطحات، أخذ يدعو الناس إلى التقيد بأخلاق الدين، ولم يجرؤ أحد من الصوفية قبله، ومنهم البسطامي، على نسيان نفسه في الله علانية أمام الناس.

لم تعد أرض السواد تتسع على رحابتها للحلاج، فقام بين حجته الأولى والثالثة بسلسلة من الرحلات الكبرى بين عامي 272هـ-296هـ، يدعو إلى الله وإلى التحلي بالخلق الرفيع، وأخذ ينتقل من بلد إلى آخر وحيداً راجلاً متمهلاً، يصحبه أحياناً بعض أتباعه، وقد بدا كأنه يدير حركة واسعة، امتدت من الهند وآسيا الصغرى إلى إيران والعراق، قبل عودته النهائية واستقراره في بغداد.

كانت سهولة تغيير الحلاج لملابسه وتنوعها مثاراً لدهشة الجميع، فقد حرص على انسجامها والمكان الذي يرومه، لبس الخرقة من وبر الإبل

والقماش الأبيض والمسوح، ودرعة موظفي الدولة، وعمامة الفقهاء، وقباء الجند. وأيضاً الفوطة الهندية، وقد رآه أحدهم يوماً في رداء يثير الشفقة، فحث رفاقه على إحضار ثوب ملائم، فتقدم الحلاج نحوه، وقال: يا أبا الحسن، ألا تملك شيئاً أفضل لي من هذه الصدقة؟!، ثم أنشد:

لئن أمسيت في ثوب عديم

لقد بليا على حرّ كريم

فلا يغرُرك أن أبصرت حالاً

مغيرة عن الحال القديم

فلي نفس ستتلف او سترقى

لعمرك بي إلى أمر جسيم

اتسمت تنقلات الحلاج بتنظيم دقيق بفضل شبكة علاقاته الواسعة، التي أرسى دعائمها في الأهواز، وقد تميز سلوكه أيضاً من حيث الملبس بعدم التقيد بزي معين، فاستبدل الصوف بقباء العسكر، ربما لتضليل العسس، كما ارتدى المرقع، زي المتسولين، لما يمنحه من حرية الحركة وازدراء الناس، ولم يفته زيارة المتصوفة أينما حل، وأمضى معظم لياليه في المساجد أو الأربطة المنتشرة على الطرق.

تزعم بعض المصادر أنه كان منتظماً في سلك الدعوة الإسماعيلية القرمطية، لكن ذلك لا يتسق البتة وشخصية الحلاج، ويتناقض كلياً مع طبيعته الطلقة، التي تأبى التقيد أو الانضباط في تنظيم ضاغط، وإن لم يعن ذلك عدم تأييده لمبادئها الاجتماعية، ويرجح معظم الباحثين انطلاقه من تلقاء نفسه يسعى إلى تثوير الضمير الإنساني.

كان الحلاج يتفهم هموم الثوار على اختلاف مذاهبهم. ولعله أراد من توطيد علاقاته برجال البلاط وقادة العسكر تغيير توجهات الدولة وتوقفها عن ممارسة سياسات القمع، فالحلاج يبقى أولاً وأخيراً صوفياً، تدفعه رغبة ملحة في إعادة صياغة النموذج المحمدي، بعيداً عن مزالق السياسة اليومية، ليحث على إحداث ثورة بيضاء. تهز الضمائر، وتزيل الضغائن، وتوحد الصفوف، فهو يقول: «أظلتني غمامة، فخرجت إلى العالم لأزيل المظالم»، لقد عاش الحلاج أوجاع أمته، لما أصابها من ضعف، مزقها فرقاً متناحرة، كما ضاق ذرعاً بانهماك أصحاب الفكر في تحديد صفات الله، وانشغالهم في الجدل في منزلة الخاطئ، فأولئك في رأيه يختفون وراء ما يدبجونه من التبجيل، ليسترضوه تحت أفواههم.

ويؤكد إبراهيم الحلواني خادم الحلاج ورفيقه لعشر سنوات قول الأخير: «أنا على مذهب ربي، وما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة، وإنما اتخذت من كل مذهب أصعبه وأشده»، وينسحب موقف الحلاج الرحب على أصحاب كل الأديان، ونجده يعظ أحدهم: «يا بني، الأديان كلها لله عز وجل، واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، والمقصود بها لا يتغير ولا يختلف»، ثم يضيف قائلاً:

تفكرت في الأديان جد تحقق

فألفيتها أصلاً له شُعَبٌ جما

فلا تطلبنّ للمرء ديناً، فإنه

يصد عن الوصل الوثيق، وإنما

يطالبـــه أصـــل يعبّـــر عنـــده

جميـــع المعـــالي والمعـــاني فيفهمـــا

حتى الزنادقة والأبالسة لم يستثنهم الحلاج من رحمة ربه، التي وسعت كل شيء، فتجده يصف جهنم بأنها «نار حبهم لله التي لا يريدون الخروج منها».

ومع كل ذلك الوجد والصرامة لم يخل الحلاج من سرعة خاطر، قال له أحدهم يوماً متهكماً: «امسخني قرداً وسأصدقك، فرد من فوره: ليس ثمة مشكلة، فنصف العمل قد أنجز بالفعل»!.

❖❖❖

ذات مساء قدّم تاجر ثري ألف درهم إلي الحلاج ليتصدق بها، ولما كان الجميع قد غادروا المسجد، خبأه تحت بارية (حصيرة) من بواريه، وبينما كان يصلي في صبيحة اليوم التالي تقاطر عليه الفقراء كعادتهم، فقطع صلاته، ومد يده تحت البارية متناولاً الدراهم وفرقها عليهم، فبهتوا جميعاً من فورهم، ثم انطلقوا إلى الخارج يهللون ويصيحون: عجباً، عجباً إن للحلاج كرامات، يتحول التراب في يده إلى دراهم.

وكان ذلك يوماً مشهوداً، ارتفعت فيه مكانة الحلاج، وطبقت شهرته الآفاق، وأخذ الناس يلاحقونه من مكان إلى آخر، وهكذا تحقق للحلاج ما أراده، وما لم يفعله الوعظ أو الكلمات الساخنة طوال ثلاثين عاماً بفضل مصادفة محضة، وتبين للحلاج أن البشر في حاجة إلى ما يثير خيالهم، وإلى خرافة تدغدغ عواطفهم، وتداعب أحلامهم،

فليحصلوا إذاً على ما يريدون، فوفق قوله «من الكرامات أن تبدل خلقاً مذموماً بخلق محمود»، وعليه منذ الآن استخدام إلمامه بعلوم الطب والأعشاب وكل الحيل وأعمال الخفة، التي خبرها في الهند، للفت انتباه الناس، علهم يصغون ويدركون ما فيه صلاحهم وصلاح دنياهم، مع ذلك، لم يدَّعِ الحلاج يوماً هبة القيام بمعجزات.

انتشرت الروايات عن كرامات الحلاج، وازداد اللغط أيضاً عن فكِره، حيث بدا لبعضهم مدفوعاً إلى تحطيم الاستغراق الظاهري الشكلاني للعبادة، الذي يؤدي إلى حشر "حركة الفكر الإسلامي في زاوية وانغلاقه على نفسه، ولذلك كان يصرخ كثيراً في وجه علماء اللغة والأدب، ويتهمهم بالقول: «إن عبادتهم للسنة والقرآن ليست سوى كفر، ما داموا لا يدخلونها في نفوسهم، ولا ينصهرون بكل كيانهم في جوهر الشرع»، ولم يتوان عن الصياح أمام الحجيج على جبل عرفات معتذراً إلى الله: «إلهي، أنزهك عما يفعله عبادك ليتقربوا إليك..».

اندفعت الكلمات من فم الحلاج مفعمة ساخنة بتنزيه مطلق وبعاطفة مشبوبة، تعبر عما يباغته، ليكشف له أن العبادة القائمة على خوف خالص تدفع إلى التقوقع داخل مجال الفروض، بينما تدفع عبادة التحمس إلى الغلو أيضاً في أساليب غير إنسانية، قد تودي ببعضهم إلى "تدمير العبد/ وثني على أقدام الألوهية الموحدة"، بمعني تحول العبد ربما دون أن يعي إلي وثنية الحرف والمظهر.

أمام فكِر ساخن كهذا، وفي خضم أحوال مضطربة لم يكن في وسع السياسي الداهية الإمامي المعتزلي، أبي سهل إسماعيل النوبخت،

أن يدع الحلاج وشأنه، وعليه أن يسرع، ويتبين حقيقة ما وراءه خشية تحول البلاط العباسي كاملاً إلى صوفية سنية، تأتي على النفوذ الشيعي المتأرجح، وأرسل ذات يوم يسأل الحلاج حلاً لمشكلة الشيب بما يغنيه عن مشقة الخضاب، قائلاً: «إني رجل أحب الجواري وأصبو إليهن، والشيب يبعدني عنهن، وأحتاج إلى أن أخضبه، وإلا انكشف أمري عندهن، فصار القرب بعداً والوصال هجراً»، ومضى يبدي استعداده للانضمام إلى دعوته مقابل إيجاد حل لمشكلته!.

لم يحر الحلاج جواباً لصاحب عقلية كهذه، وتبين لابن النوبخت أن الحلاج ليس سياسياً متآمراً، بل صوفي صادق مسكون بالدعوة إلى الحق والعدل، ومن المحال أن يسخره أحد لمآربه، مع ذلك فتلك دعوة تجعل صاحبها بورعه وصدقه واتساع نفوذه وشعبيته أكثر خطورة، ما يحتم ضرورة وضعه تحت رقابة مشددة.

مالبث حضور الحلاج الأصيل والطاغي أن سطع في قلب بغداد، وسرعان ما قرر حينها الوزير ابن الفرات تطهير البلاد من الزنادقة والمشركين، تثبيتاً للنظام وحفاظاً على ركيزته العقائدية، التي أحسن الخليفة العباسي الراحل المعتضد التعبير عنها في قوله المشبع بالجبرية إلى الرعية: «نحن المستحفظون فيكم أمر الله، ونحن ورثة رسول الله، والقائمون بدين الله، فقفوا على ما نقفكم عليه، وأنفذوا لما نأمركم به»!.

لم يكن ابن الفرات في حاجة إلى سبب، فالحلاج أوغل في شطحاته وغرابة بيانه تعبيراً عن تجربته الفريدة، ألم يقل يوماً في حال فنائه في الحق: «أنا خالق»، ما أشكل على فهم الناس وأربكهم، وجاوز أيضاً إدراك أهل الشريعة، فرأوه كفراً صريحاً، حتى أهل الصوفية أنكروا عليه إفشاء

سر الوصال بين العبد وربه، لكن ذلك ليس بالحلول، كما يؤكد الدارسون. وفي مقدمتهم المستشرق الشهير ماسينيون، وإنما جاء قوله من باب المجاز والتقريب، ويفضل الباحث محمد بن الطيب تسميته (الحلول الشهودي)، فالتجربة الصوفية مشبوبة العاطفة، يفنى الإحساس بها، ولا تعدو الانصهار والذوبان، وإن جاءت عبارة الحلاج دائماً جريئة، ومجرد خطأ في التعبير. ولندع الحلاج يصف تجربته بأبلغ وصف في قوله:

مواجيد حق أوجد الحق كلها

وإن عجزت عنها فهوم الأكابرِ

وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة

تُنشئ لهيباً بين تلك السرائرِ

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت

ثلاثة أحوال لأهل البصائرِ

وحال به رمت قوى السر فانثنت

إلى منظر أفناه عن كل ناظرِ

وإذا نجا الحلاج من عبارته تلك، فكيف ينجو من قوله:

مزجت روحك في روحي كما

تمزج الخمر بالماء الزلال

فإذا مسّك شيء مسّني

فإذا أنت أنا في كل حال

لا يعدو هذا أيضاً التعبير الاستعاري الرمزي، تفرضه محدودية اللغة البشرية، التي جاء أكثرها من المحسوسات، على نحو يجعلها تضيق عن شمول تجربة وجدانية روحانية عميقة أخاذة للخواص، ولذلك كانت العبارة وفقاً لابن خلدون «عن المواجد صعبة، لفقدان الوضع لها»، وهذا ما حدا بالحلاج إلى توسل عبارتي الحلول والامتزاج تعبيراً عن تلاشيه في الحب الإلهي، كما تلاشت قطرة الماء في إناء الخمر.

استفتى ابن الفرات اثنين من كبار الفقهاء في أقوال الحلاج وتعاليمه، فأفتى الأول، محمد بن داوود، وهو من أتباع الظاهر، بأن أقواله باطلة، وتعاليمه تتسم بالكذب والرياء، وأما الثاني، وهو ابن سريج الشافعي، فرآه حافظاً للقرآن عالماً به ماهراً في الفقه، يتكلم بكلام لا أفهمه، ثم أضاف مستطرداً: «هذا رجل خفي علي حاله، وما أقول فيه شيئاً»، وذاك قول يعني في جوهره توقف حكم الفقيه أمام أحوال السرائر الصوفية حين يتعلق الأمر بالسريرة التي لا تُكشف إلا في اليوم الآخر.

مع ذلك استمرت الشكوك تحيط بالحلاج، والعيون تلاحقه، وما لبث أن ارتفع القلق بشأنه مجدداً عقب محاولة غير ناجحة لإزاحة ابن الفرات، وجرى اعتقال الكثير من أتباع (الحركة الحلاجية)، وتخبرنا المصادر باختباء الحلاج في قلب الأهواز سنوات ثلاثاً بين عامي 289–301هـ، حتى وشى به أحد أتباعه مقابل بضعة دنانير، ثم جرى الحديث عن اعتقال رجل أبيض الرأس واللحية، ما انفك يرد كلما سئل قوله: «لست سوى رجل نقي».

دخل الحلاج بغداد مخفوراً مرفوعاً على ظهر بعير، وخلفه مناد يصيح: «هذا أحد دعاة القرامطة»، ويقول آخر: «هذا الساحر الحلاج المخرق»، مع ذلك اكتفى الوزير علي بن عيسى بتأنيب الحلاج لتقصيره في علوم اللغة والأدب، مع إنزال عقوبة التشهير به، أي حلق الذقن والتعليق حياً أربعة أيام، لكنه إرضاءً للخصوم ألقى به في السجن ما يزيد على ثماني سنوات، قضى معظمها في غرفة أعدها له الحاجب نصر القشوري في قصر الخليفة، ولم تكن الملكة الأم، شغب، أقل افتتاناً منه، فالحلاج لم يجرح بحال شرعية الخليفة المقتدر بالله!.

أمضى الحلاج سنوات حبسه الطويلة يلهج محموماً بالعشق الإلهي، وقد جاء تعبيره عن الحب والعفة خالياً من أي استعارة رمزية للحب الدنيوي، على درجة لم يبلغها أحد من قبل، وكان متاحاً للحلاج على نحو غريب استقبال أتباعه وأقاربه في محبسه، وتمكن من إنجاز أعماله الأخيرة، التي انتشرت بفضل تلامذته، وامتد نفوذه من غرفته الرحبة إلى داخل قصر الخليفة، فنساء البلاط أُخذن به، فهن يؤمن بأنه مستجاب الدعوة، ألم يشف المقتدر من حمى كادت تهلكه، كما أعاد ببغاء ولي العهد حياً يرزق "من فرط حبي لها وحبها لي" وفق قوله.

❖❖❖

قامت دنيا بغداد، ولم تقعد، واجتاحتها التظاهرات ثانية، انتشرت أعمال العنف والشغب، ووقعت اشتباكات سقط خلالها قتلى وجرحى من العسكر والناس، وأوعز بعضهم للخليفة الشاب المولع بالنبيذ والنساء واللعب، أن ثمة عناصر في حاشيته تؤيد المتظاهرين على نحو يتجاوز الأخلاق، فقام بعزل ابن الفرات، واستوزر حامد بن

العباس، وهو من هو براعة في ممارسة البطش واستنزاف المال العام، كي يتيح للبلاط متابعة حياة الترف واللهو.

و أخيراً جاءت الفرصة تترى، ليتخلص الوزير حامد بن العباس بضربة واحدة وإلى الأبد من خصومه في البلاط، ومن عدوه اللدود الحلاج، الذي لم يكفّ يوماً عن التشهير به وبسياساته، وتسارعت الأحداث، وصدر قرار بإعادة محاكمة الحلاج، وجرى على الفور إنشاء محكمة استثنائية تتميز بسلطة تنفيذية، أنيطت بالوزير حامد، وجرى استبعاد نائبه علي بن عيسى.

لم تنقص الحلاج الحكمة والرصانة في إفشال محاولات الإيقاع به، فلم يزد عن إعلان الشهادة والتمسك بشرع الله، وبادره القاضي الحمادي وسأله عن قوله بإفراد مربع طاهر في البيت للطواف لمن أراد الحج، مع إطعام ثلاثين يتيماً وكسوتهم وخدمتهم بنفسه، والتصدق بثلاثة دراهم لكل منهم، أليس هذا خروجاً عن الدين وإنكاراً لفريضة أساسية؟!.

إنهم بلا ريب يحرفون الكلم عن مواضعه، ويتهمون الحلاج بإلغاء الفريضة، متجاهلين تشديده على شرط عدم الاستطاعة!، أينكر الحلاج الحج إلى بيت الله، وهو القائل:

تطوف بالبيت قوم، لا بجارحة

بالله طافوا، فأغناهم عن الحرم

للناس حج ولي حج إلى سكني

تُهدي الاضاحي وأهدي مهجتي ودمي

الآن أصبحت الحاجة ملحة إلى دليل دامغ واضح يحل دمه، فكان اللجوء إلى أسلوب قلما يخطئ، وبدؤوا يدفعون بشهودهم إلى القاعة، وتوالت الأقوال:

- نعم، كان يحرك يده في الهواء، ويأتي بالدراهم !.
- ينتفخ فجأة ويملأ المكان !.
- يعارض كتاب الله ويستعين بالجن والشياطين !.
- قال «أنا الحق»!.

وتجاهل القضاة أن الوزير ابن عيسى عدّ المقولة منذ سنوات خلت مغالاة في الأدب شابها تجاوز، وتغافلوا عن أن للصوفية شطحاتهم بـ (كلمة مفرطة تعبر عن سكر وغلبة)، وأن (كلام السكر يطوى ولا يُروى) بسبب تخفف نفس الزاهد وافتقادها الإدراك، وأن العارف من الله بمنزلة شعاع الشمس، منها يبدأ، وإليها يعود، ويستمد منها ضوءه.

ولم يتوان الأقطع عن اتهام صهره بالخبث والشعوذة، فهو لم يغفر له قط انصرافه عن الجنيد، واكتمل النصاب بتلك الشابة الحسناء، ابنة السمري أحد أتباعه، التي جاءت تغالب حياءها، وتدعي محاولته غشيانها أثناء نومها بجوار ابنته على سطح غرفة سجنه، مطالباً إياها بالسجود له!.

يا إلهي، مدفوعة كاذبة؟، لقد زارت ابنته في الشتاء الماضي، فكيف بهما تقضيان الليل فوق سطح مكشوف في ليل بغداد قارس البرودة.

أما أبو العباس بن عطاء، ذلك الورع الطاعن في السن، فقد واجه الوزير بصلابته المعهودة قائلاً: مالك وهذا، عليك بما نُصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم، مالك وكلام هؤلاء السادة، وجن جنون الوزير حامد، فانهالت على الشيخ النعال، وشجت رأسه، ثم حُمل محتضراً إلى داره، حيث قضى بعد أسبوع، المثير حقاً استجابة دعوة ابن عطاء بعد بضع سنين، عندما قطعت أوصال الوزير حامد، وأُحرقت داره، وقتل شر قتلة بعد أن ألبسوه جلد قرد، ولعبوا به قليلاً !.

كان تحول شهود النفي إلى إثبات، وتدافعهم إلى التنصل من الحلاج ومن تعاليمه بمنزلة مفاجأة أذهلت الجميع، فهذا رفيق عمره أبو بكر الشبلي يعلن: «كاشفه الله ليدعو الخلق إليه، فدعاهم إلى نفسه»، ومضى ينكر استناد الحلاج في مسألة الحج إلى حسن البصري في كتابه (الإخلاص)، فاندفع القاضي معنفاً الحلاج: «كذبت يا حلال الدم»، وسارع الوزير إلى التقاط الكلمة، وأصر على إثباتها.

وصدر الحكم بإدانة الحلاج، وارتفعت الأقلام، ولم تجد محاولات الملكة الأم في دفع الخليفة لتعطيل الفتوى نفعاً، فقد نجح الوزير في الإيعاز إليه بأن في قتل الحلاج قضاء على الفتنة وتأميناً للحكم، ووقع المقتدر ذو السبعة والعشرين ربيعاً على صك الإعدام، ليمضي الحلاج في تجربته الأخيرة، الحب والموت، فطالما تواتر دعاؤه أن يطلقه الله من حبس البدن، وطالما سمعه الكثيرون يصيح في سوق بغداد: «يا أهل الإسلام، أغيثوني، فليس يتركني ونفسي، فأنس بها، أوليس يأخذني من نفسي فأستريح، وهذا دلال لا أطيقه».

❖❖❖

وأعلنت الأبواق في الثالث والعشرين من ذي القعدة عام 309هـ-922م تنفيذ الفتوى، واتخذ صاحب الشرطة إجراءات مشددة لدى نقل الحلاج إلى الضفة الغربية لنهر دجلة، وجاء إعلان الخليفة في اليوم التالي بضربه ألف سوط على رحبة الجسر وأمام حشد غفير من الناس: «فإن لم يمت فتقدم بقطع يديه ورجليه، ثم اضرب عنقه وانصب رأسه وأحرق جثته!»، ولما رأى الحلاج ما أعد له من خشب ومسامير ضحك كثيراً، فسأله أحد مريديه: «يا سيدي، ما هذه الحال؟، قال: «دلال الجمال، الجالب إليه أهل الوصال».

أخذ الجلاد يلهب الحلاج بالسياط، فما تأوه أو استعفى، بل أشار إلى فتح القسطنطينية!، وانتقل الجلاد إلى تنفيذ مرحلة تقطيع أوصاله، ولسان حال الحلاج يقول: «لو قطعتني بالبلاء إرباً إرباً ما ازددت إلا حباً حباً»، وتدفقت الدماء، وأخذ الحلاج ينثرها بيديه المبتورتين على وجهه، وهو يقول: «ركعتان في العشق لا يصح وضوءهما إلا بالدم»، ثم أُنتشل، وعلق على الجذع في حالة أشبه بالثمالة، يستغفر لمن حوله ويقول: إلهي إلهي، أصبحت في دار الرغائب، انظر إلى العجائب.

وتأجلت ضربة الرحمة، فصل الرأس إلى صبيحة اليوم التالي، بسبب دخول المساء وانشغال الوزير، وقضى الحلاج ليلته الأخيرة مصلوباً، ينشد بين فينة وأخرى:

وحرمة الود الذي لم يكن

يطمع في إفساده الدهرُ

ما قُد لي عضو ولا مفصل

الا وفيه لكم ذكرُ

وقف الشبلي أسفل الجذع، وقال مخاطباً الحلاج: «أولم ننهك عن العالمين؟!»، فنهره القاضي أبو عمر قائلاً: هو يدعي النبوة، وأنت تدعي الربوبية!، فقال الشبلي: «أنا أقول ما قاله الحلاج. ولكن خلصني جنوني وأخذه العقل»، ثم رماه بوردة !، أتراه كان اعتذاراً أم تحدياً، أم لعله كان اتهاماً للحلاج بخيانة أصدقائه لمخالفته القاعدة المعروفة (لا تمنح من لا يستحق ما لا يستحق). فطالما تهكم الحلاج من التزام السرية، مفضلاً اتباع نصيحة حسن البصري بنشر العلم.

ما بال دولة الخلافة الإسلامية؟!، لطالما رعت علوم الفلسفة والكلام في مواجهة العامة والدهماء، فلمَ أساءت فهم الحلاج، وفعلت به ما فعلت دون غيره من الصوفية؟، ويجيئنا ابن النديم بالرد: «إنه كان جسوراً على السلاطين، مرتكباً العظائم، يروم انقلاب الدول»، وهذا يعني أنه لم يقتل حينها بسيف الشريعة!.

تقدم الوزير حامد في صباح اليوم التالي قبيل نحر الحلاج، وصرخ طالباً الشهود، فجاؤوا إليه من كل حدب ينسلون، وهم يقولون: اقتله. ففي قتله صلاح المسلمين. ودمه في رقابنا!، وفاجأهم الوزير حين أخذ يعلن: أمير المؤمنين بريء من دمه، وأنا بريء من دمه، وصاحب الشرطة بريء من دمه!. والشهود يرددون خلفه بعد كل مقطع: نعم، نعم. نعم !.

وتقدم السياف من النطع لضرب عنق الحلاج، تحيط به الجموع والشهود. وهم يصيحون ويهللون بجزالة ونشوة، ولم يدركوا حينها أنهم قد نحروا جميعاً قبل أن ينحر منذ زمن بعيد..

سكبوا النفط على الجسد المهشم، وأشعلوا النيران في أشلائه، ثم ذروا الرماد في مياه نهر دجلة، ونصب الرأس على أسوار بغداد يومين كاملين، ولم يعوا أن كل ما فعلوا لن يضير الحلاج أو يهز اعتقاده، لأن شرارة واحدة من بقاياه المحترقة سوف تضمن له بعثاً مجيداً، فالجسد يبقى دائماً ذلك المجال الذي وضع الله فيه انطباعه الأبدي.

نقل الحلاج، وحُملت أشلاؤه وأحرقت رفاته، وعصفت به الرياح، تماماً كما تنبأ، لكن آراءه بقيت حية ونبراساً لأجيال الصوفية المتعاقبة، لم يكن الحلاج متصوفاً يكابد المواجد فقط، بل كان من أرباب النظريات، واسع الثقافة عميقها، يرى أن الذات الإلهية وراء الإدراك، ويقول: «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به، وما العالم إلا تجليه، وكل يصفه بكل ما يتراءى في نفسه».

استعان بعلم الهندسة ليستمد براهينه، فجاء بأصدق تعبير حين قال: «النقطة أصل كل خط، والخط كله نقط متجمعة، فلا غنى للخط عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة عينها، وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين،" وهذا دليل على تجلي الحق في كل ما يشاهد، وترائيه عن كل ما يعاين، وفي هذا قال «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه».

كان الحلاج يشهد الله في كل شيء، ويقول: «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به» فما العالم إلا تجليه»، تعالى عن الطائفية والمذهبية، داعياً إلى وحدة أصل الأديان، فالقصد واحد مع تباينها، فاكتسب احترام رجال اللاهوت من مختلف الملل، ويقول الحلاج في هذا:

«الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم، بل اختبار عليهم»، ألم يعبر عن ذلك شعراً:

تفكـــرت في الأديـــان جـــد تحقـــق

فألفيتـــها أصـــلاً لـــه شُـــعب جمـــا

لم يكن الحلاج «حلولياً خالصاً»، كما زعم بعض الباحثين، وله كلام في حال صحوه في غاية التنزيه، يقطع بنفيه الحلول والامتزاج، مثل قوله: «ومن أظهر أن الإلهية تمتزج بالبشرية، فقد كفر، فإن الله تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، ولا يشبههم بوجه، ولا يشبهونه في شيء من الأشياء، وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث؟، وكذلك قوله: «من زعم أن الباري في مكان، أو متصل بمكان أو يتصور على الضمير، أو يتخايل في الأوهام، أو يدخل تحت الصفة والنعت، فقد أشرك»، ومثل ذلك قوله أيضاً في ربه: « تنزه عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج، ولا في فعله علاج، باينهم بقدمه، كما باينوه بحدوثهم»، وقال في ذلك شعراً:

أنـــا ســـر الحـــق مـــا الحـــق أنـــا

بـــل أنـــا حـــق ففـــرق بيننـــا

ومن ضخامة الوهم وفقاً للباحث محمد بن الطيب عدّ الإنسان واحداً في ذاته، له وجود مستقل، بينما هو في الحقيقة لا قوام له إلا بالله، ويجد الباحث في مفهوم الحلاج هذا تباشير وحدة الوجود، بدت في قول الحلاج: «والحق حق، والعبد باطل، وإذا اجتمع الحق والباطل، فيضرب الله الحق على الباطل فيدمغه، فإذا هو زاهق، ولكم الويل مما يصفون»، إن الإنسان، كما يمضي الباحث في شروحه، ليس سوى الفكرة

الأزلية الموجودة في علم الله قبل خلق الجسد، وبذلك تصبح تجربة الفناء فعل تقى لكل ما سوى الله.

ويتحدث الحلاج عن معنى التوحيد، فيقول: «إن العبد إذا وحد ربه فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه، فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه، فلو وحد نفسه على لساني، فهو وشأنه، وألا فمالي يا أخي والتوحيد».

ولم يكن الحلاج إثنيني المذهب، كما ذهب بعضهم، وفي قوله ما يدحض ذلك، فقد سئل يوماً: «كيف الطريق إلى الله تعالى؟، قال: الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد». تناول مسألة الحب الإلهية وفلسفها، ليجد أن الحب جوهر الذات الإلهية، مرتقياً بذلك إلى المجال الميتافيزيقي للاستدلال على مذهبه، فالله مع تأكيده لتعاليه وتنزيهه، يحب ويحب، نفى الجسمية عنه وتشبيهه، ذاهباً إلى أن كل محبوب إنما يحب به تعالى.

لا يعلن الحلاج عن إله منفصل عن العالم، وفق تصوره للعلاقة بين الله والإنسان، وتفصح تجربته عن إنسان يبحث عن الله، ويتأمل وجود القرابة والألفة بين الله وخلقه، معتمداً في أصل نظريته قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾، ليخلص إلى أن ثمة شيئاً من الألوهية في آدم (نفخة الروح)، تسوغ أمر الله للملائكة بالسجود له، ويجعل العقاب على الرفض مشروعاً.

ولطالما انغمس الحلاج مناجياً ربه: «يا من لم تصل إليه الضمائر، ولم تسمه شبه الخواطر والظنون، وهو المترائي عن كل هيكل

وصورة، من غير مماسة ولا مزاج، وأنت المتجلي على كل أحد، المتحلي بالأزل والأبد».

ودعاء حار كهذا يدحض ما أثاره الحلاج من شبهات وظنون بشطحات سكره، فالرجل يقر بالعجز الإنساني عن كمال الوصل، ويرى ضرورة التخلص من البدن لرفع الحجاب عنه، إن الحب ملتبس بطبيعته، كما يشير الباحث ابن الطيب، لأنه لا يدوم، ففيه سرور وصل سرعان مايزول، ليحل بعده فراق مهلك، ويقول الحلاج في هذا المعنى: «نزول الجمع ورطة وغبطة، وحلول الفرق فكاك وهلاك، وبينهما يتردد الخاطران، إما متعلق بأستار القدم، وإما مستهلك في بحار العدم».

نعم، إن الحب غبطة، ولكنه أيضاً ورطة، وشتان بين الحالتين، بالعودة إلى الباحث ابن الطيب، أن يكون مع الله، ثم يجد نفسه فجأة في العدم.

المراجع

1. لويس ماسينيون، آلام الحلاج، ترجمة الحسين مصطفى حلاج.

2. ميشال فريد، غريب الحلاج، أو وضوء الدم.

3. أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد .

4. د . مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الإسلام.

5. قاسم محمد عباس، هكذا تكلم الحلاج.

6. هادي العلوي، حوارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق.

7. HallaJ: Maystic and Martyr, Louis Massignon Translated, edited and abridged by Herbest Mason.

8. لويس ماسينيون، أخبار الحلاج.

9. ابن الأثير، الكامل في التاريخ.

10. محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي.

11. سامي خرطبيل، أسطورة الحلاج.

الفصل الثاني

النفري
شيخ التصوف

بُعث الشيخ النفري حياً بعد أكثر من ألف عام من خمود ذكره، ليلقى شهرة لم يسع إليها. حياً، ولم تعرفه ميتاً، وذلك حين طلع المستشرق آرثر جون أربري على العالم في ثلاثينيات القرن الماضي باكتشافه ونشر كتابيه (المواقف) و(المخاطبات)، وقيامه بترجمتهما، فإذا بالمفكرين والباحثين في مجال التصوف يجدون أنفسهم أمام صوفي كبير من طراز خاص، لم يألفوه من قبل، حياته مثل عصره يلفها غموض شديد، قام بفتح باب في التصوف، لم يسبقه إليه أحد، وابتدع مصطلحات جديدة، كان لها أعمق الأثر في تطور التجربة الصوفية، ناهيك عن أسلوبه المكثف الممعن في التجريد، الذي يتعذر معه إدراك الكثيرين لما يصبو إليه، فكان لابد من اعتماد الحدس والتخمين.

يشوب حياة النفري منذ ولادته إلى وفاته غموض تام، قطع سنوات عمره يجوب الفيافي والقفار هائماً في الصحارى، لم يعرف

الاستقرار أو الركون في أرض معينة قط، لم يتخذ أتباعاً أو مريدين، بل لم يكن مهتماً بما يكتب، ولهذا لم تزد المصادر التاريخية القليلة التي تناولته على القول إنه كان من أهل القرن الرابع الهجري، وصاحب كلام عال في طريق القوم، وهو صاحب (المواقف)، نقل عنه الشيخ محيي الدين بن عربي، وقال فيه: «كان إماماً بارعاً في كل العلوم».

وأمام قلة المعلومات فلا سبيل إلى معرفة الشيخ على نحو دقيق إلا باللجوء بإيجاز شديد إلى البيئة التي أحاطت بالنفري، فربما تلقي بعض الضوء على أسباب تشدد الشيخ في الاختباء والتخفي، والإغراق في التجريد وغريب القول، فالإنسان في النهاية يبقى خلاصة عصره بكل ما يلتهب داخله من تواصل اجتماعي وسياسي وفكري، ثم محاولة العمل على تفحص نص النفري، فمنه يمكن -وفقاً للباحث محمد بن الطيب- محاولة استجلاء ملامح تجربته الصوفية.

ولد محمد بن عبد الجبار بن أحمد النفري في نفر في جنوب العراق على نهر الفرات شرقاً، حيث أزدهرت أقدم الحضارات الإنسانية، السومرية والأكادية والبابلية، وقد نشأت المدينة على حطام نيبور، تلك المدينة السومرية القديمة، التي ذاع صيتها قبل أربعة آلاف عام مركزاً دينياً حول معبد أكور المخصص لعبادة الإله إيليل، سيد الهواء، الذي أنجب القمر، والذي أنجب الشمس أيضاً وفق العقيدة السومرية القديمة.

وعلى مقربة من نفر تقع مدينة بابل، التي شهدت صلب ماني، لتصبح عاصمة الديانة المانوية قبل دخول المسيحية عشية الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي، وما لبث نفر أن أضحت أيضاً

قريبة من مدينة الكوفة، التي تحولت قبل مضي قرن واحد على نشأتها إلى مركز ثقافي مشع، شهد ظهور مدرسة النحو الكوفية وكوكبة من كبار الشعراء والمفكرين ابتداء من أبي الأسود الدؤلي، حتى أبي العتاهية، وثمة إجماع في مجال الصوفية على أن أبا هاشم الكوفي المتوفى عام 150هـ - 768م، والذي لا نكاد نعرف عنه شيئاً، كان أول من سُمي صوفياً في تاريخ الإسلام.

وإذا لم يفلت المرء من وطأة مكان تتنازعه تيارات فكرية وفلسفية متباينة، ويشتبك فيه فكر حديث مع بقايا تراث روحاني قديم مازال ينبض، فكيف به ينجو من سلطة باتت منذ عام 851م متحيزة تدعي امتلاكها الحقيقة وحدها بإعلانها الأشعرية مذهباً رسمياً لدولتها؟، وكما هو معروف فقد اتسم العصر العباسي الثاني (235هـ - 447هـ)، بالعنف وتفشي الاضطرابات على كل الأصعدة، حيث بدأت التيارات الفكرية والسياسات المالية الممتدة منذ أواسط العهد الأموي، تفرز نتائجها السلبية في تكدس الثروات الضخمة في أيدي النخب المتسيدة، والمال دائماً يجلب الفساد والإفساد، كيف لا، وقد أصبح قيمة وهدفاً في ذاته، يشتد اللهاث في تحصيله ومراكمته على حساب المعايير الكلية، ما يفسح المجال على مصراعيه لتقدم الأنانية والنفاق وتوحش النخب المتنفذة!.

لهذا لم يكن مصادفة أن يشهد العراق بداية التصوف الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، حيث استحالت بغداد عاصمة الممالك الإسلامية منذ خلافة هارون الرشيد إلى خزينة الدنيا وأعظم مستودع للذهب في غرب آسيا وشرق إفريقية، يتدفق إليها

الخراج وعوائد التجارة الدولية، بفضل مينائها الكبير على شط العرب، المفضي عبر الخليج إلى الهند والصين، ليحتكر النصف الجنوبي للبلاد بذلك الثقل التاريخي لبلاد العراق.

تبدأ ظاهرة التصوف، بحسب ما يقول بعض علماء الاجتماع الثقافي، في مدن يأكلها الفساد، ويدفع بها نحو الكهولة، حينها يصبح المجتمع أكثر قدرة على إشاعة الشعور بالاغتراب، ولا سيما لدى أصحاب الحساسية المرهفة، المفطورين على القيم الرفيعة وعلى التطلع إلى الأعلى بحثاً عن المثل العليا، فيلجؤون إلى العزلة، إذ ليس بقدورهم التكيف مع مجتمعات يطؤها المال والسلطات الجائرة، لذلك يفر أصحاب العزم بأنفسهم بعيداً، يُفعلون دواخلهم ويُثرونها في مواجهة خارج يسوده الخواء والرتابة، ينشدون الحرية الخالصة، ويسعون وراء التنعم بالفناء، ولو برهة قصيرة، يتجاوزون خلالها الوعي الطبيعي أو المنطقي.

ولهذا تعتبر الحركة الصوفية والرعيل الصوفي الأول من النساك وأهل السياحة، أنقى مراحلها، فقد تمسكوا بنقاء السريرة وتهذيب الروح، وحرصوا على إشاعة الحب والوجدان، وجعلوا التوحيد مداراً لكمالهم الروحي ووعاءً لأقوالهم، ومن بغداد عاصمة للتصوف الإسلامي بلا منازع، فهذا أبو هاشم الصوفي ينبه مبكراً على (دقيق الرياء)، وذلك قول أخلاقي بامتياز، وجاءت في أثره كتابات المحاسبي الحارث بن أسد، رأس المدرسة الصوفية البغدادية، تحث على التحلي بالخلق الرفيع، الذي ظهر على نحو مكثف في كتابه (رعاية حقوق الله) على نحو يجعل المحاسبي وفقاً للمفكر والناقد يوسف سامي اليوسف الضمير البشري في أنقى حالاته.

وكيف بنا ننسى رابعة العدوية الصوفية المتوفاة عام 185هـ، التي تقدمت الصفوف في هذا المضمار، فهي صاحبة الفضل في تركيز الوجدانية (العشق الإلهي) في أوساط التصوف، ليبدأ معها ولاول مرة النص الصوفي باللغة العربية، فمن منا لم ينتش بما خلفته هذه المرأة البصرية من شعر وجداني، لم يعهده الشعر العربي من قبل؟!، ولنا في قولها التالي أبلغ مثال:

عرفت الهوى منذ عرفت هواها

وأغلقت قلبي عمن سواها

وكيف أناجيك يا من ترى

خفايا القلوب ولسنا نراها

أحبك حبين: حب الهوى

وحباً لأنك أهل لذاكا

شهد العراق في ما شهد في القرون الإسلامية الأولى نهضة ثقافية واسعة، حيث نشطت دراسة الفلسفة والمنطق والرياضيات مع الدراسات الدينية والفقهية، كما تطور فن الكتابة العربية، وتجدد نثراً وشعراً على السواء، وأضحت بغداد بحق مسرحاً لمدارس فكرية متباينة ومتضاربة، بلغ بعضها في أحيان كثيرة حد الشطط لدى تناوله مفاهيم الأديان عامة، وأخذت حركة التصوف تبحر هي الأخرى في آفاق، عدها كثيرون محظورة وخروجاً على التقاليد المألوفة، وما لبث التصوف بتوجهه الإنساني وتفتحه الفكري أن تحول إلى عبء على الدولة وعلى رجال الفقه معاً، وبدأت مطاردة الصوفيين ووجهت إليهم الاتهامات

بالفسق وبالمروق عن الأصول الدينية المرعية من دون تفهم أن شطحات بعضهم لا تعدو الكناية عن إحساس الصوفي المتدفق بالله.

بلغت محنة التصوف ذروتها بالمقتل المروع للحلاج عام 359هـ-912م، فتلاشت برحيله الصوفية البغدادية، بعد أن أذبلتها الضربات المتلاحقة، كان مقتل الحلاج فعلاً بمنزلة درس قاس، أثّر سلباً في حركة التصوف والفكر عامة لقرون عديدة، التزم الصوفية على إثرها التحفظ والتكتم على ما يكتب ويقال.

من المؤكد أن الشيخ النفري عاش في القرن الرابع الهجري، وتوفي في عام 375هـ- 965م، وكان أحد أبناء ذلك العصر المحموم، وربما سمع بمحنة الحلاج، هذا إن لم يكن قد حضر النهاية المثيرة، وهو صبي نقي بريء، ليبقى المشهد ماثلاً في ذهنه الغض بكل صخب الجموع، وجبروت السلطة، ومهابة الحلاج، واحتسابه امتثالاً لمصيره الدامي، ولا عجب أن يصاب النفري، وهو على ما هو عليه من أنفة، وحس مرهف بالتقزز، والسأم من الناس كبيرهم وصغيرهم، فيؤثر الابتعاد عن الحياة العامة بأسرها، وينزوي بعيداً، يحاور الذات بحثاً عن معنى آخر للحياة غير ذلك الخواء الرتيب المحيط برقبته، الذي كاد أن يزهق روحه، سعياً وراء اليقين الثابت المتأبي عن كل تغير أو تبدل.

ترى هل عاش النفري في أثناء عزلته ووحدته تلك، وفي خضم توتره الوجودي، ذلك البارق الغامض، يحثه من داخله، فسارع يلقي كل شيء خلف ظهره، ويمضي سائحاً في القفار؟! إن لحظة الانخطاف تلح على حث الخطا وعبور كل العوائق من دون استثناء، وقد قال في تخليه عن كل شيء في أحد مواقفه: «وقال لي: إذا جئتني فألق ظهرك، وألق

ما وراء ظهرك، وألق ما قدامك، وألق ما عن يمينك، وألق ما عن شمالك»، ثم يضيف موضحاً: «وقال لي: إن لقيتني وبيني وبينك شيء محايد فلست مني ولا أنا منك».

جاء خطاب النفري في معظمه على صورة حوار من طرف واحد، وهو الوقفة والمخاطبة، مفعماً بالمراوحة بين الأضداد على نحو لم يألفه العرب من قبل، وأخذ كل من يقرؤه يفسره وفق رؤيته الثقافية والموضوعية، منهم من ظن أنه صاحب عقيدة مركبة، أو أنه أشتق مذهباً خاصاً به، ومنهم من عدّه من أولياء السنة، وثمة من اتهمه بالهذيان وبأنه (درويش جوّاب آفاق، مغامر في أقطار الأرض)، وهناك من نسبه إلى الرومانسية الحديثة!.

وتبقى الحقيقة أن الشيخ لم يتطرق إلى ذكر سيرته ونشأته العلمية، أو حتى الإشارة إلى بعض شيوخه الذين تلقى عنهم العلم وأسرار الطريق، ولا يعدو ما لدينا عن النفري بضعة أسطر، خلفها شارح مواقفه بعد قرابة ثلاثمئة عام، عفيف الدين التلمساني، وهو لا يقل غموضاً عن صاحبه، بل لعله يزيد الباحثين حيرة بقوله: «إن النفري لم يؤلف كتاباً، وإنما اقتصر الأمر على وضع كشوفه الروحية على جزازات من ورق، تولى أحد حفدته بعد وفاته ترتيبها على النسق الذي وصلنا»، ويأسف التلمساني لأن الشيخ لم يفعل ذلك بنفسه، فربما جاءت على نحو أفضل، ويضيف مستطرداً: «أن الشيخ كان مؤلهاً، لا يقيم بأرض ولا يتعرض لأحد، توفي في أرض مصر، في بعض قراها، والله أعلم بجلية أمره».

إن ندرة المعلومات المتوافرة لدى الباحثين عن النفري لا تعني عدم تأثره بمن سبقه من الصوفية، فقد سبق لأحدهم في القرن الثالث

الهجري، وهو عبد الله بن يحيى الجلاء، أن قال: «من علت همته على الأكوان، وصل إلى مكونها»، وكذلك نجد بداية إلحاح النفري على نفي السوى، أي ما سوى الله، في فناء البسطامي، وفي توحيد الجنيد، وفي شطحات الحلاج، لكن الجديد والمميز في خطاب النفري طريقته الخاصة في الصياغة، وأسلوبه المغرق في التجريد، وانفراده بالانخلاع التام عن المادة، وتطرفه في رفض العالم، وفي التخلي عن غيره وعن كل الأشياء، ثم قيامه بنحت مصطلح (السوى)، ضمن ابتكاراته لمفردات أخرى لم يسبقه اليها أحد، ولنتأمل قوله في العزوف عن الدنيا: «وقال لي: الذنب الذي أغضب منه هو الذي أجعل عقوبته الرغبة في الدنيا، والرغبة في الدنيا باب إلى الكفر بي، فمن دخله أخذ من الكفر بما دخل».

وهكذا تصبح الرغبة في الدنيا في رأي النفري مدعاة للكفر، وذنباً ليس له ما بعده، فتمادى في العزلة عمن حوله، وأغرق في انخلاعه عن المادة، وقد أصاب المفكر اليوسف في قوله إن النفري جسّد من قبل قول المتنبي:

وانـــي لمـــن قـــومٍ كـــأن نفوســـهم

بها أنفٌ أن تسكن اللحم والعظما

لكن ذلك، ولا ريب، يبقى في رأي بعضهم موقفاً متطرفاً في رفض العالم، لا يفضله الإسلام، الذي يقدس الروح، ولا يرفض المادة، ذلك الرفض القاطع، فالحياة تبقى سراً أولاً، يتشبث بها البشر بكل ما تحمله من ألم، يفوق كثيراً لحظات فرحها القليل، ثم أليست الحياة الدنيا درباً أولياً لوعي المخلوق بالخالق، وبالمجال الرحب في الحركة

نحوه تعالى؟!، أو ليست أيضاً للمؤمنين مرحلة تعبيد وتهيئة، يجتازونها إيذاناً بانتقالهم إلى مرحلة أخرى مقبلة؟!.

لذلك لا يمكن للنفري رفض الحياة بالمعنى المطلق، كما استشف بعضهم من مخاطباته، فالاتصال بالحق كان يتطلب لديه ثلاث درجات: العلم، والمعرفة ثم الوقفة، وهي بمنزلة المنتهى الأسمى، عندها يفني (السوى)، وتتصل الروح بمصدرها الأعلى، فكل مرتبة تمهد لما بعدها، وفي هذا يقول: «وقال لي: الوقفة روح المعرفة، والمعرفة روح العلم، والعلم روح الحياة، وقال لي: الوقفة عمود المعرفة، والمعرفة عمود العلم».

لكن النفري كان ممن يجوبون مدارات الوجود والحياة والفكر على نحو حر وثابت، بغية الوصول إلى الحقيقة المطلقة، ويأبى بكل ما انفطر على حساسية مرهفة كل القيود والأنظمة التقليدية التي تتسلط على الحقائق المطلقة، وتعوق حضورها في الزمان والمكان، لتشكل بذلك حاجزاً سميكاً بين الذات والحقيقة المطلقة، ولذلك جاء خطاب النفري بمنزلة ثورة نفس طلقة، نتاجاً لما عاناه من توتر وجودي، كان صاحبها يتوق إلى الانعتاق الكامل من حصار المادة، بكل ما تفرضه عليه من قضاء، آملاً في الحرية المطلقة، وفي تذوق الطمأنينة والسكينة والجمال، وفي هذا يقول النفري: «وقال لي: اخرج إلى البرية الفارغة، واقعد وحدك حتى أراك، فإني إذا رأيتك، عرجت بك من الأرض إلى السماء، ولم أحتجب عنك».

يمضي النفري في أسفاره، ليس لديه من هدف سوى الله فقط، والسعي جاهداً لتحقيق الذات على صعيد الإيمان، يدفعه حنين متأصل للاتصال بالحقيقة المطلقة، ولا سبيل أمامه سوى التعلق بالله وحده من

دون أن يأخذ بالأسباب التي درج عليها الناس، فنجده يقول في إحدى مخاطباته: « يا عبد، لا تكن بالأعمال فتقف بك، ولا بالأحوال فتحول بك، يا عبد، لا تكن بالأسباب فتتقطع بك، ولا تكن بالأنس فتتفرق عنك»، والمقصود هنا كل ما يؤنس به.

ويوغل النفري في الصحارى والأصقاع البعيدة دون وجل أو خوف، فالساعي إلى الحق يبقى موصولاً ومحاطاً دوماً برعاية الله وحده، ويصف حالته تلك، فيقول شعراً:

أهيم بلاد الأرض والوحش رتّعٌ

يطبّق بي وحدي، وشوقي مُسامري

ويمعن النفري في التخفي، وفي الابتعاد عن الآخرين، وهذا ما أدى إلى خمود ذكره طوال تلك السنين، لم يستقر بمكان أو يسكن إلى إنسان، فبقي في الظل دون تلامذة يتحلقون حوله، ليأخذوا عنه العلم، حتى معاصروه من الصوفية لم يشيروا إليه قط، ومن كان هذا شأنه فما له بالناس وصحبتهم؟، إن لدى النفري من الثراء في دواخله ما حبب إليه الخلوة والانفراد، وانتزعه عن كل ما يحول دونه ودون الحق المطلق، وعبر عن ذلك بقوله: « وقال لي: إن أردت أن يعلم بك سواي فقد أشركت بي، وإن سمعت عن سواي فقد أشركت بي».

وشرع النفري يكثف من مجاهداته، ويسعى حثيثاً لنوال الرؤية، إذن، عليه الوقوف منفرداً والاعتماد عليه تعالى وحده، فالواقف يخبر عن الله، متفوقاً على العارف الذي يخبر بحقوق الله، متخطياً العالم الذي يخبر عن أحكام الله، إذن، النفري لم يستطع التوجه إلى الحق والمادة في آن معاً، فاشتد في تحاشي الآخر، ويقول: «وقال لي: إن رأيت

غيري لم ترني»، ويضيف ما يشبه ذلك: «وقال لي: إن خرجت من قلبك، عبد ذلك القلب غيري»، وعليه التزم النفري التمييز بصرامة بين الله وكل ما عداه من المخلوقات، محسوسة أم غير محسوسة. ما جعله يحرص على التشبث بقوله تعالى: (ليس كمثله شيء).

حين يفنى العبد عن السوى ويتلاشى، يصير إلى ربه، ويخرج وفقاً للباحث محمد بن الطيب من ثنائية الحق والخلق إلى أحدية الحق وحده، وفي هذا يقول النفري: «وقال لي اخرج من السوى تخرج من الحجاب، واخرج من الحجاب تخرج من العبد، واخرج من العبد تخرج من القرب، واخرج من القرب تخرج إلى الله»، ويخلص الباحث بهذا إلى أن النفري خرج من نطاق الزهد في الدنيا إلى مجال الزهد في الآخرة، ما أفضى به إلى الزهد فيما سوى الله.

وكانت الثمرة ثمانية وسبعين موقفاً، فالوقفة جوهر تجربة النفري الصوفية، والمفهوم الرئيس في خطابه الصوفي، وهي أسمى المنازل وأرفع المقامات في المعراج الصوفي إلى الله، ويوضح ابن الطيب الموقف الثامن (موقف الوقفة) بأنها وقفات أمام الله استجابة لخطابه تعالى، حين فاضت على النفري إشراقة إلهية، فقد معها شعوره بذاته.

فالواقف عند النفري هو المنقطع عن الطلب لغيابه في المطلوب، حيث يستعلي الواقف على الزمان والمكان، متجاوزاً شروط البشرية، يتخطى عالم الشهادة إلى عالم الغيب، فالوقفة وفقاً للنفري وراء الليل والنهار، ووراء ما بينهما من الأقدار، ليست من هذا العالم، لأنها شأن إلهي لا مدخل للبشرية فيه، ولذلك كما يضيف الباحث بن الطيب،

صدر النفري المواقف بهذه العبارة دائماً «أوقفني، وقال لي»، على نحو يؤكد مجازية المكان كونه حالاً لا موضوعاً.

وتفيد بداية المخاطبة الثانية للنفري دعوة الله لعبده: «يا عبد، أخلصتك لنفسي»، ثم يضيف: « وقال لي: أنا ربك الذي سواك لنفسه، واختصك لمحادثته، وأشهدك مقام كل شيء لتعلم أن لا مقام لك في شيء من دونه، وإنما مقامك رؤيته، وإنما أفرادك حضرته»، فهذا الكمال اصطفاء لا مدخل للعبد فيه، وإذا وصل العبد إلى هكذا مقام انمحت المسافة بينه وبين مولاه فالعبد حجاب نفسه، وذلك ما نطقت به المخاطبة الثانية في قول النفري: «وأنا إليك أنظر، لا إلى البدايات، ولا إلى النهايات، ولا إلى الزيادات، ولا إلى الشيء، هو بيني وبينك، إذ لا بيني وبينك، أنا أقرب إليك من كل شيء، وأنا أقرب إليك منك، فلا إحاطة لك بي، أنت حد نفسك، فلا الستور المسدولة بيني وبينك، وأنت جليسي، لا الحدود بينك وبيني».

في ذلك المقام الأسمى يصبح الفرد المصطفى» من جهة الرب جليسه الذي يؤنسه الحق بأنسه ويلاطفه بلطفه.

يرسخ المناخ العام لهذه النصوص وفقاً للباحث اليوسف انطباعاً بأن الاصطفاء فعل منجز في الأبدية، ومن اختير على هذا النحو، كان وحده المرشح لرؤية العلو الأعلى والمقام الأسمى، وقد تجلى ذلك للنفري في موقف «العهد»،، حيث يقول: «وقال لي: الليل والنهار ستران ممدودان على جميع من خلقت، وقد اصطفيتك، فرفعت الستر لتراني، وقد رأيتني، فقف في مقامك بين يدي، قف في رؤيتي وإلا اختطفك كل كون»، وجاء قوله أيضاً في موقع آخر: «وقال لي أنت ضالتي، فإذا أوجدتني

فأنت حسبي»، ويشرح الباحث بن الطيب هذا الموقف بقوله: «يتبين في هذه الوقفة أن المولى هو الذي أراد العبد قبل أن يريد الأخير مولاه، وأنه بغية الحق، ولذلك خاطب الرب عبده في المخاطبة التاسعة عشرة: «وقال لي: يا عبد، أثنيت عليك قبل خلقك، فأثنيت على حين خلقك، وأقبلت عليك قبل كونك، فأقبلت على حين كونك، فكن لي بما كان مني».

ويستشف من تلك الوقفة أن النفري تجاوز الأضداد ونال الرؤية، حيث الصفاء والتجانس، ما يعني أن التصوف مطلب نبيل متأصل داخل الإنسان، حيث لا يمكن المادة بكل صنوفها إشباع الروح، وفي هذا يقول النفري في الموقف الثاني عشر: «وقال لي: أتدري أين محجة الصادقين؟، هي من وراء الدنيا، ومن وراء ما في الدنيا، ومن وراء ما في الآخرة».

أكثر من هذا، على النفري أن يصمت تماماً، ولا يبوح بما يتجلى في قلبه ويتلقاه، فيقول التزاماً بما ألم به في المخاطبة الثانية والعشرين: «قال لي: يا عبد، لا تنطق، فمن وصل إلي لا ينطق»، ويضيف موضحاً في أحد مواقفه: «وقال لي: من علوم الرؤية أن تشهد صمت الكل، ومن علوم الحجاب أن تشهد نطق الكل»، إذاً، على النفري البقاء سراً مغلقاً، لا ينبس ببنت شفة أمام الناس جميعاً، وعليه عدم الالتفات إلى أي شيء، فـ«السوى» حجب تحول دون تشوف الجوهر الحق، وهذا يعني أن الرؤية تتطلب خروج الرائي من كل الأشياء، حتى العبارات والحروف، كما جاء في موقف بين يديه، حيث يقول: «وقال لي: إذا جئتني، فألق العبارة وراء ظهرك، وألق المعنى وراء العبارة، وألق الوجد وراء المعنى»، ذلك لأنه إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة.

وليس على النفري حرج في التزامه الصمت، فالرجل كان يسعى جاهداً إلى الخلاص وحده، فلم يكن يوماً يروم زعامة، أو يهدف إلى نشر دعوة، حتى إنه لم يأبه قط بتجميع أفكاره، كي يطلع عليها أحد في يوم ما، وربما لم يدر بخلده أن حفيداً له سوف يقوم بعد رحيله بتجميع ما ألم بداخل جده من خواطر وترتيبها.

إن اللغة في رأي النفري نوع من السوى، فالحرف، كما يؤكد، يعجز عن اختزال الحقيقة، ونجده يقول في موقف آخر: «أسمع عهد ولايتك»، وقال لي: «الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني؟»، وكذلك جاء قوله في موقف «المحضر والحرف»: «وقال لي: الحضرة تحرق الحرف، وفي الحرف الجهل والعلم»، ويؤكد هذا: «وقال لي: لا تقف في رؤيتي حتى تخرج من الحرف والمحروف»، إذاً، اجتياز الحرف شرط من شروط الرؤية، لأنه اختراق للأسماء والمسميات.

ولا يحسبن أحد أن النفري كان ينكر الآخر أو يزدريه، بل هو يقيم للإنسان وزناً كبيراً تقديراً لمرتبته التي لا تدانيها مرتبة أي مخلوق آخر، فالإنسان يبقى في الصوفية قيمة مطلقة، والمعنى الحقيقي للوجود وغايته، ولنتأمل قوله في أحد المواضع: «وقال لي: صنعت لك كل شيء، فكيف أرضاك لشيء»، ويضيف في مخاطبته الرابعة: «يا عبد، لئن أقمت في رؤيتي لتقولن للماء أقبل وأدبر»، ويضيف في المعنى نفسه: «وقال لي: أنت معنى الكون كله»، وتتجلى مكانة الإنسان في موقف الصفح الجميل، حيث يقول: «أوقفني في الصفح الجميل، وقال لي: أنا يسرت المعذرة، وأنا عدت بالعفو والمغفرة»، «وقال لي: إن أنزلتني في حسنتك، باهيت بها، وإذا باهيت بها، أثبتها في بهائي، وإذا نزلت في

سيئتك، محوتها من كتابك، ومحوتها من قلبك، فلا تجد بها فتستوحش، ولا تفزع إليها فتفرق»، ولنتأمل قوله: «وقال لي، اجعل سيئتك نسياً منسياً»، وأيضاً قوله: «وقال لي: قد بشرتك بالعفو، فاعمل به على الوجد بي، وإلا لم تعمل».

وهذا يعني أن الأشياء كل الأشياء مسخرة لخدمة الإنسان، ولكن أي إنسان، ذلك الإنسان الذي ينشد الكمال والمقيم في الرؤية.

أصبح النفري يتوق إلى القرب أكثر فأكثر بعد أن قطع الثوابت الصوفية من المقامات الكسبية، بداية من التوبة وانتهاءً بالتوحيد ومروراً بالخوف، والرجاء، والصبر، والزهد، والنفي، والإثبات. والتوكل، والتسليم، والرضا. وعليه الآن أن يهم بنوال الوجد، والوجد من عند الله يمنحه لمن يشاء، وبذلك يتسنى له الخروج إلى البرية الفارغة، والقعود وحده سعياً لإحراز الرؤية، فتلك أسمى غايات الروح، وقد حصّل النفري من العلم ما جعله يدرك أن كل علم ينطوي على جهل، ولا شيء يخلص في هذه الدنيا من ضده، كما حصد من المعرفة ما جعله يحترق شوقاً إلى تجاوزها، ليصبح من أهل الله، ولنتأمل قوله: «وقال لي: العلم حجابي، والمعرفة خطابي، والوقفة حضرتي».

بات قلب النفري خالياً لتلقي الأحوال، تلك الومضات التي ترد على القلب، تبرق وتنطفئ، وربما وقع في روعه، وفي خضم أزمته الخانقة ذلك النداء العلوي بأن يفقه عنه تعالى مباشرة، ونراه يعبر عن ذلك النداء الغامض بقوله: «قال لي: يا عبد. إن نوري طلع عليك فجئت إلي»، ونجده يقول أيضاً في أحد مواقفه: «تعال، وقع في الظلمة، فوقعت في الظلمة، فأبصرت نفسي».

ذلك لأن نوره تعالى يقشع الظلمة، ويضيف في موقف آخر: «وقال لي: إذا رأيت النار، فقع فيها، ولا تهرب، فإنك إن وقعت فيها انطفأت، وإن هربت منها، طالتك وأحرقتك، لأن نوره تعالى أقوى من النار، فيطفئها ولا ينطفئ».

وكم أصاب الباحث اليوسف بأن جدل الأضداد يشكل سمة بارزة في نصوص النفري، وهذا التضاد الطاغي في خطابه ليس محض مصادفة، وإنما نتاج وعي سابق بأن العالم مبني من الأضداد المتضاربة، التي بذل النفري كل ما في وسعه من أجل تجاوزها والعبور إلى ما وراءها إلى ما وراء العالم، ويقول في هذا: «إذا علمت علماً لا ضد له، وجهلت جهلاً لا ضد له، فلست من الأرض ولا من السماء»، إن تجاوز الأضداد، أي الخروج من السوى إلى الحق، وفقاً لشروح الباحث بن الطيب، عبور إلى عالم الألوهية، ويتجلى ذلك في قول النفري: «يا عبد، إذا رأيتني في الضدين رؤية واحدة، فقد اصطفيتك لنفسي»، وفي هذا يقول النفري أيضاً: «إذا علمت علماً لا ضد له، وجهلت جهلاً لا ضد له، فلست من الأرض ولا من السماء»، ويقول كذلك معبراً عن اختفاء التضاد في الموقف الواحد والثلاثين: «إذا رأيتني استوى الكشف والحجاب»، فعند رؤية الحق تتساوى الأشياء جميعها، وتفقد فروقها.

ويأخذ النفري في النفي والإثبات في آن معاً، ويتضح ذلك مثلاً في موقفه من الحرف، فتارة يضفي عليه الإيجابية، ليسلبها منه تارة أخرى، مثل قوله في إحدى خطبه: «يا عبد، الحرف خزانتي، فمن دخلها، فقد حمل أمانتي»، ثم يعود فيسلبه إيجابيته تماماً في الموقف الرابع والثلاثين بقوله: «وقال لي: الحرف فج إبليس»، ليخلص في

النهاية إلى القول: «السوى كله حرف، والحرف كله سوى»، وهكذا، يبلغ النفري منتهى التنزيه.

يمضي النفري في مواقفه ومخاطباته، يعبر الأضداد ويتجاوزها، وذلك لإيجاد سمة مشتركة تجمعها معاً مثل تصويره الوقفة بالريح، لينتفي التضاد بين السكون والحركة بإدراكه أن الوقفة هي الدرب الوحيد للوصول إلى الحق، وهكذا يحصل للنفري تحقيق توازنه الوجودي، حيث الخير والسكينة والجمال، فيقول في نهاية المطاف: «وقال لي: إذا علمت علماً لا ضد له، وجهلت جهلاً لا ضد له، فلست من الأرض ولا من السماء»، وهو يقصد بهذا العلم الصوفي، أما الجهل فيعني به الجهل بالذات الإلهية.

لقد أثارت مقولة النفري بصدد الفرد المصطفى ارتياب بعضهم في حقيقة انتمائه المذهبي، فثمة من يعدّه من أهل التشيع، نسبة إلى نفر، محل مولده بجوار بابل والكوفة، حيث كانت، ولا تزال، أكبر التجمعات الشيعية في العراق، ويعتمد أصحاب هذا التوجه نصوصاً ثلاثة وردت في تراث النفري، جاء أولها بمنزلة بشارة بقرب ظهور المهدي وحدوث انقلاب ما، فنسب إليه القول: «وقال لي: قد جاء وقتي، وآن لي أن أكشف عن وجهي»، وتضمن الثاني نداءً إلى إيقاظ قوة سياسية مكتومة بالقول: «فاستيقظي أيتها النائمة»، والثالث يحمل تحريضاً واضحاً على الثورة جاء فيه: «وثب إلى ثأرك، كما وثب السبع إلى فريسته».

ويعد الباحث اليوسف هذه النصوص منحولة، دُست غالباً على الشيخ النفري خلال المئة سنة التي أعقبت وفاته، حين نقل الفاطميون

عاصمتهم من تونس إلى مصر، وأخذوا في التوسع في بلاد الشام والحجاز واليمن، ناهيك بالاختلاف الصارخ في محتوى تلك النصوص وأسلوبها عما هو معهود لدى النفري جملة وتفصيلاً، فالرجل لم يقم وزناً يوماً في حياته قاطبة لكل ما تعج به الدنيا، ما عدا الله، فلا يمكن بحال أن يكون القائل: «خلق لا يصلح لرب بحال» بذلك الأسلوب الرشيق المعمق المفعم بالصور الفنية، هو نفسه صاحب تلك النصوص الثلاثة بأسلوبها الفج والضحل.

أما الباحث المصري د. جمال المرزوقي فيقطع كل قول، ويذهب إلى أن النفري كان من أولياء السنة لأخذه الاتجاه القائل بالجبر، أي إن الله خالق أفعال الإنسان جميعها، على ما فيها من طاعة ومعصية، ويبرهن على ذلك بقول النفري: «وقال لي كيف تلقاني وحدك، أن ترى هدايتي لك بفضلي، لا أن ترى عملك، وأن ترى عفوي، لا أن ترى عملك»، أي «إن جميع الأعمال الإنسانية مخلوقة لله، سواء في خيرها أم شرها»، غافلاً عن أن الوجود الحق في رأي الصوفية جميعاً قائم به وحده تعالى.

ويثمن د. المرزوقي عالياً موقف النفري في عدم أخذه بالحلول والاتحاد، فقد وجد موقفه واضحاً في قوله: «وقال لي: ما أنا في شيء، ولا خالطت شيئاً، ولا حللت في شيء، أنا أنا، أحد فرد صمد وحدي، وحدي أظهرت، ولا مُظهر لي»، أما قول النفري: «وقال لي: يكاد الواقف يفارق بشريته»، فلا يعدو في رأي د. المرزوقي التعبير عن فقدان النفري الوعي بذاته، وذلك لا ينفي بقاءه في بشريته لم يتجاوزها، فالوقفة انفصال عن (السوى) لغلبة الأحقية عليه.

❖❖❖

يتساءل الباحث اليوسفي عن أسباب ذلك النسيج المثنوي المسيطر على معظم الخطاب النفري، أي جدل الأضداد بلغة العصر، ليخلص إلى أن تراث الرجل ليس عربياً صرفاً مع وضوح المناخ الإسلامي في سياق معظم النصوص، خاصة أقواله في تجريد الذات الإلهية وتنزيهها، وهذا يدل في رأي الباحث على أن الشيخ كان لديه وعي سابق بأن العالم نسج من الأضداد، حاول اختراقها من دون أن ينفيها، لأنه يدرك أنها حقيقة، لا يمكن إنكارها، الأمر الذي دفع الباحث إلى ترجيح تأثر النفري، أو أنه كان على صلة ما بإحدى الديانات القديمة، التي ازدهرت في العراق قبل ظهور الإسلام، وليس خافياً أن الدولة العباسية أنشأت (ديوان الزنادقة) لملاحقة مدعي الإسلام، ومعظم أولئك كانوا من المانويين والزرادشتيين، يشير اليوسف كذلك إلى تعذر تحديد المصادر العربية التي استقى منها النفري توجهاته على نحو مباشر، فما من كاتب، سواء أكان كبيراً أم صغيراً، إلا وهو يصدر عن أسلافه السابقين، ولا أسلاف للنفري في الثقافة العربية، فهو لا يشبه أحداً، ولا يشبهه أحد من الكتاب الصوفيين الذين سبقوه أو عاصروه.

ويرى الباحث اليوسف أن النفري كان رائياً، يلتقي مع الرومانسية الحديثة في واحدة من السمات المشتركة بينهما، وهي القيمة المضفاة على الخيال، لكن الرومانسية تبحث عن المدهش والخفي في الطبيعة، أي المادة، التي توحي لأصحابها بالتآخي مع جوهر الكون، بينما يبحث النفري عن الله وحده بانخلاعه التام عن المادة، وذلك، لا ريب، فرق شاسع بين التوجهين، ويخلص اليوسف إلى أن النفري اشتق

طريقه الخاص، وحمل عقيدة تركيبة صاغها بنفسه، مستلهماً جميع الأديان الكبرى، التي كانت منتشرة آنذاك في آسيا الصغرى، تدفعه رغبة مكتومة إلى إقامة صلة فورية بالحق المطلق، وإلى ابتكار كتابه المقدس، ليخصه وحده من دون سائر الناس.

وربما يتبادر إلى الذهن فعلاً للوهلة الاولي عدم إتيان النفري في خطابه على ذكر أقوال الأنبياء أو الأئمة أسوة بمن سبقه من المتصوفة، فقد قصر استشهاده بالقرآن الكريم على ثلاث كلمات فقط، جاءت في نص واحد يقول فيه: «وترى النار تقول: ليس كمثله شيء، وترى الجنة تقول: ليس كمثله شيء، وترى كل شيء يقول: ليس كمثله شيء».

ويتخذ الباحث العراقي وليد عبد الله التوجه ذاته، ويشير إلى اطلاع النفري على تراث الديانات الأخرى كالبوذية والمانوية، حيث أكثر من استخدام الاثنينات في نصوصه، الخير والشر، والنور والظلام، والولادة والموت، والتسامي والتسافل، مشكلاً بذلك أركان فلسفته من أجل الوصول إلى الحقيقة، وقد ابتكر فلسفة الاستواء التي تنفي التضاد والتثنية، كما يتضح في بعض نصوصه، حيث جاء قوله مثلاً: « وقال لي: من رآني تساوى عنده الكشف والحجاب، ومن لم يرني من وراء الضدين رؤية واحدة لم يرني».

ويضيف الباحث العراقي مدعماً رأيه بوجود الأضداد والأثنية في تراث المسلمين وفي الكتاب الكريم، كما في الديانات الأخرى، ليبقى التأثر والتواصل قائماً لديه مع الحضارات والديانات الأخرى، وإن

تطلب الأمر وفق قوله بحثاً دقيقاً ومعمقاً، فجميع الأديان تتشارك بلا ريب في الكثير من التفاصيل والجزئيات، ويبقى تأثر النفري بأسلافه من الصوفية في رأيه واضحاً تماماً بذكره لمصطلحاتهم ومقاماتهم.

لكن الباحث بن الطيب لديه رأي متباين تماماً، ويرفض هذا التوجه بإرجاع تجربة النفري إلى مصادر بوذية ومانوية وزرادشتية من دون أن يكون ما يؤيد ذلك في النصوص النفرية، ويرى أن تجربة الرجل منبثقة من صميم الإسلام ذاته مثل قوله: «أوقفني في الإسلام، وقال لي: هو ديني فلا تبغ سواه، فإني لا أقبل»، وكذلك قوله: «تمسك بالسنة في علمك وعملك». وينبه بن الطيب الى أن خطاب النفري خطاب صوفي وجداني إشاري سليل الذوق والكشف والشعور»، ولا حاجة البتة تدفع إلى البحث عن مصادر دينية وفلسفية من خارج تجربة النفري الصوفية، أو من خارج تراثها الصوفي، إلا عند تعمد تأويل النص على نحو تعسفي».

ويبقى النفري وسط هذا الجدال رجلاً لم يجد أمامه سبيلاً إلا متابعة السير إلى الله، فلا إثبات للمرء إلا إذا أثبته الله، حيث الرحمانية مكمن العظمة التي وسعت كل شيء، أما الخطاب الذي سمعه النفري، فليس في الحقيقة سوى انبعاث من نفس صافية، مال صاحبها كل الميل إلى الروحانية الخالصة، بحثاً عن الله وحده من وراء الطبيعة والمادة معاً، وجاءت خواطره معبرة عن حنين الإنسان، ذلك الكائن المغترب والأصيل إلى حياة سامية، ينعتق فيها من أسر المادة، ومن حصار المألوف والمعتاد، فكانت مواقفه بمنزلة ثورة عارمة على استعباد المادة

لـروح الإنسـان بتقييدها الـروح، وجعلها تابعاً للسـوى، ليخسـر الإنسـان عندها روحه وإنسانيته معاً.

إن النفـري يعـد الحيـاة مثـل كـل الصـوفية كونـاً سـاقطاً، ويراهـا مبتسـرة ومنقوصة،لا كمـال لهـا إلا بتـدخل القـوى الروحيـة، كـي تجعلها ذات معنى وأكثـر أمنـاً واطمئنانـاً، أمـا حقيقـة دواخلـه التي يخـوض فيها البـاحثون ويتعمقـون فلـيس ثمـة قـول أفضـل ممـا جـاء بـه شـارحه التلمساني: الله أعلم بجلية أمره، شأنه في ذلك شأن الناس جميعاً.

المراجـــع

1- يوسف سامي اليوسف، مقدمة النفري.

2- محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي.

3- وليد عبد الله، الفكر الصوفي عند الشيخ النفري، محاضرة في المنتدى الثقافي العراقي.

4- د. جمال المرزوقي، النصوص الكاملة للنفري - دراسة وتقديم.

5- د. وضحي بود، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع عشر الهجري.

6- يحيى الرخاوي، إيهاب الخراط، مواقف النفري بين التفسير والاستلهام.

7- د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع.

الفصل الثالث

أبو حامد الغزالي
البحث عن اليقين

كما لا يخفى، يقال إن الإمام الغزالي قد ترك الكثير مما يمكث في الأرض، ولم يزل للإنسان فيه نفع إلى اليوم، إذا أحسن الانتقاء لإحياء إيمانه وترقية خلقه وسلوكه في تعامله مع نظيره الإنسان، وقد استهل العلامة دنكان بلاك مكدونالد مقدمة كتابه القيم (تطور الإلهيات والفقه والقانون لدى المسلمين)، "Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory" بقوله: «مع الزمان يأتي الرجل»، وكان أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الغزالي هو ذاك الرجل، أما الزمن، الذي امتد به بين عامي 1058م – 1111م الموافق 450 – 505 في التقويم الهجري، فكان مضطرباً عنيفاً بامتياز، كما دائماً شأن هذه البقعة الساخنة من العالم، حيث تتدافع تيارات الفكر المتباينة، وتتدفق التيارات المتضاربة، ويتصارع الفرقاء في مواجهة بعضهم بعضا، كل فرح بما لديه من توجهات ومصطلحات موروثة، هذا

إذا وضعنا جانباً تربص الطامعين شرقاً وغرباً، وتحفزهم للانقضاض على البلاد والعباد.

لم يكن الإمام الغزالي بعيداً عن ذلك التجاذب الشديد بين مختلف التيارات الفكرية المتصارعة، التي حلت بالبلاد، وقد ظهر ذلك واضحاً في مؤلفاته الغزيرة، حيث بدا في أحيان كثيرة متردداً في خضم ذلك التلاطم، وهذا دفع ابن رشد فيلسوف الأندلس الشهير إلى وصف الغزالي بأنه أشعري مع الأشاعرة، صوفي مع الصوفية، فيلسوف مع الفلاسفة، وباطني مع الباطنية.

مع ذلك لم يفز الغزالي برضى أحد من أولئك الفرقاء، بل على العكس تماماً جلب على نفسه سخط الجميع، كان حجة الإسلام جريئاً جسوراً بطبيعته، خاصة في صدر شبابه، وقد بذل لاحقاً كثيراً من الجهد للتخفيف من حدة غلوائه.

التقط الغرب مبكراً أعمال الإمام الغزالي في زمن لم يتعد الخمسين عاماً من وفاته عام 1111م بفضل حركة الترجمة النشطة التي أعقبت سقوط طليطلة في عام 1085م-478هـ، ولذلك يرفض الأب بوجي Boggi، وهو محق، الزعم باكتشاف الغرب لرائعته (المنقذ من الضلال) عام 1842 م، بينما كان مؤلفه (مقاصد الفلاسفة)، متداولاً بين أيدي علماء اللاهوت منذ النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي[1]، ويؤكد الأب الإسباني ألنسو Alonso، أن خمسة وأربعين كاتباً، معظمهم في سلك اللاهوت، قد جاؤوا على ذكر عمل أو أكثر للإمام الغزالي، وكان (المنقذ) في الصدارة، ناهيك عن تأثير هذا المفكر المسلم في الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون صاحب الحركة

الميمونية (1135م – 1204م)، التي سعت إلى إحياء الإيمان اليهودي، وقد بدا ذلك واضحاً في مصنفه الشهير (دلالة الحائرين).

ويعترف الأب بوجي، وهو رجل الدين الكاثوليكي، بالانطباع العميق الذي خلفته قراءته لـ(المنقذ)، ويعتقد أن اهتمام العالم المسيحي بشقيه الكاثوليكي والبروتستنتي بأعمال الإمام الغزالي على اختلاف الشعائر الدينية في الجانبين، لم يأت مصادفة، بل يرجع أساساً إلى دفاع الإمام الحار عن حقوق الله، وإلى جرأته في تجديد التدين الإنساني وإحيائه، والمرء في رأيه لا يملك سوى الإعجاب بالمفكر المسلم، وبأسلوب معالجته للقضايا الشائكة من دون أي تردد أو وجل من إغضاب المقلدين أو إثارة انتقاداتهم، فضلاً على امتناعه عن كم أفواه الخصوم أو إرهابهم فكرياً، دع عنك احترامه لحرية الآخرين في التعبير عن آرائهم، ثم انفتاحه الواضح على أصحاب الديانات الأخرى، ونفوره من إلقاء التهم جزافاً على من يطلق عليهم عادة (الهراطقة).

وفوق هذا وذاك يحسب للإمام الغزالي، في رأي الأب بوجي، ترفعه عن طرح تعريف صارم للحق وعدم انحيازه الفكري، ويعود ذلك إلى فهمه العميق لفحوى قول الإمام علي بن أبي طالب: «لا يعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله»، وتلك لعمري قاعدة ذهبية، لا يغيبها الزمن، إذا فُهمت على نحو صحيح.

و يتميز موقف الإمام الغزالي من الفلسفة والعلم بالتقدير، ماداما بقيا في مجالهما الخاص، مع ذلك فهو يحذر من خطر الافتتان الكلي بالعلوم، ومن الغلو المفرط أيضاً في التدين.

وتتناول الباحثة مرجريت سميث Margaret Smith في كتابها (الغزالي الصوفي) تأثير الإمام الواضح في علماء اللاهوت الأوروبيين، وكان أعظمهم شأناً القديس توماس الإكويني (1225م – 1274م)، الذي أقر بفضل المفكرين العرب، حيث درس أعمالهم في جامعة نابولي، حين كان الأدب العربي طاغياً، والمثير استعمال القديس الإكويني أحياناً لعبارات الغزالي بتفاصيلها في معرض حديثه عن مكانة الإنسان الكونية وكمال الله المطلق، كما في معالجته لمسألة النفس الالهي في الروح الإنساني، وقد وصل تأثير الغزالي في وقت لاحق ومتأخر تقريباً إلى الصوفي الفرنسي بليز باسكال Blaise Pascal (1623م – 1662م)، الذي يبدو أنه اطلع في أيامه الأخيرة، وفي أثناء وضعه لكتابه الشهير (الأفكار) Pensees، على الترجمة الفرنسية لكتاب ريموند مارتن عن التصوف الإسلامي، حيث يتضح تأثره به لدى إرجاعه الإيمان إلى الحدس، بما يستحضر اعتقاد الغزالي بتفوق المعرفة العرفانية على العقلية، والمثير بحق اقتباس الصوفي الفرنسي لبيتين من الشعر، أوردهما الغزالي في كتابه (الأربعين)، النموذج المصغر لرائعته (إحياء علوم الدين) في سياق نقاش الأخير للدهريين، وتفنيده لمزاعمهم بانعدام النفس بموت صاحبها، إضافة إلى إنكارهم الحشر والثواب والعقاب، وقد جاء فيهما:

قال الحكيم والطبيب كلاهما

لا تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صحّ قولكما فليس بضائري

او صح قولي فالخسار عليكما !

قرأت أوروبا في القرون الوسطى أعمال الإمام الغزالي بعمق، وانتفعت بها في تطوير علوم اللاهوت والدفع بحركة الإصلاح الديني، كما يحاول عبثاً بعض المسلمين أن يفعلوا منذ قرون خلت.

❖ ❖ ❖

ولد الإمام الغزالي في قرية غزالة من أعمال طوس إحدى مدن فارس، نشأ في بيت فقير لوالد صوفي، لا يملك من حطام دنياه سوى إتقانه غزل الصوف، ولم يمنعه تواضع الحال من الحرص على أن يتلقى ولداه محمد وأحمد تعليماً جيداً، وحين شعر بدنو الأجل عهد بهما وبما ادخره من مال قليل إلى صديق صوفي ورع، أوصاه بتعليمهما وتأديبهما .

كان الصديق أميناً وفياً بحق، وعلى قدر المسؤولية، فقد عمل قدر استطاعته بوصية صاحبه، ووفر لمحمد وشقيقه تنشئة دينية صحيحة، وأشرف بنفسه على تعليمهما، وكثيراً ما كان يصحبهما، وهما صغيران إلى حلقات الصوفية، التي لم يجد لها الغزالي حينها أي صدى في نفسه، واضطر الصاحب عندما نفد المال إلى إلحاقهما بإحدى المدارس المنتشرة، التي كانت تتكفل بتوفير التعليم والإقامة لطلاب العلم دون مقابل.

واختلفت الأقوال في الأم، فقد زعم بعضهم أنها قضت مبكراً، بينما أكد بعضهم الآخر متابعتها رعاية ولديها وحثهما على الدراسة والتحصيل، وأن الأقدار قد أمهلتها، حتى شهدت صعود نجم محمد وتبوؤه أعلى المناصب العلمية.

ما لبثت الجهود أن أثمرت، وتفتقت البراعم، فإذا محمد الغزالي يلفت الانتباه، ويفوق أقرانه في استيعابه السريع لمبادئ النحو والفقه،

وحفظ القرآن الكريم، ودراسة اللغة الفارسية، ثم توجه لاحقاً إلى جرجان لحضور دروس الإمام أبو نصر الإسماعيلي، وفي طريق عودته هاجمه اللصوص طمعاً في مخلته لما ظنوه داخلها من متاع ومال، فأخذ يلاحقهم، ويقسم بأن ليس بها سوى كتب العلم، وأوراق كابد مشقة الترحال من أجل الحصول عليها وجلبها لدراستها، وعندها أشبعه كبير اللصوص سخرية وتهكماً من علم يتبخر من رأس صاحبه بضياع كتبه وأوراقه، لكنه ما لبث أن أشفق عليه، وردها عليه بعد طول مماحكة.

كان درساً بليغاً وعاه الغزالي جيداً، فقطع على نفسه عهداً بحفظ ما تحتويه الكتب من علوم ومعارف، خشية ضياعها في حال واجه السرقة مرة أخرى، وهكذا أمضى ثلاث سنوات، لا يبرح داره في طوس، حتى كان له حفظها عن ظهر قلب!.

انتقل الغزالي في عام 1080م - 473 هـ إلى نيسابور، والتحق بالمدرسة النظامية، حيث بقي ملازماً لإمام الحرمين ضياء الدين الجويني، يأخذ عنه علوم الفقه والدين والكلام والمنطق والفلسفة والخروج أيضاً على مسالك التقليد، حتى بات متمكناً ومسيطراً على فنون الجدل والمناظرة، وأُخذ المعلم بفطنة تلميذه الفائقة وأسلوبه المتدفق، ولم يخف إعجابه به، حتى وصفه (بالبحر المغدق)، وأن أخذ عليه حبه للظهور والتيه بذكائه وبقدرته على استيعاب أدق العلوم واندفاعه في مهاجمة الخصوم.

مع ذلك وتقديراً لملكاته الفكرية وتفوقه العلمي عهد إليه إمام الحرمين بإلقاء الدروس، وبدأ الغزالي عندها بتصنيف الرسائل والكتب

في مختلف فروع الفقه وأصوله، وفي مسائل الفرق والنحل، وبقي بجانب الجويني إلى أن وافت المنية الأخير في عام 1085م - 478هـ.

انتقل الغزالي إلى العسكر، ترافقه أسرته الصغيرة المكونة من ثلاث بنات وابن سماه حامداً، وبه يُكنى، ورحب نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ملكشاه بالغزالي ترحيباً رسمياً، وأكرم وفادته، ونظام الملك هذا كان أحد أشهر الوزراء، الذين أنجبتهم بلاد فارس، وعالماً دينياً حكيماً عادلاً، قام ببناء المدارس، وخصص لها نفقات كبيرة دعماً لنفوذ السلاجقة والمذهب السني، الذي أعلنته الدولة العباسية مذهباً رسمياً لدولتها في عام 851م في مواجهة الباطنية، التي كان الأزهر حينها وسيلتها لتأييد الإسماعيليين ونفوذ الفاطميين في مصر. وكان للوزير الشهير مجلس يؤمه كبار الفقهاء والعلماء، استطاع الغزالي بين طرفة عين وانتباهتها إبهارهم ببراعته في المناظرات وظهوره على كل الفرقاء، فكان أن أدار الرؤوس بسعة ثقافته وقوة حجته وقطعه الخصوم.

وكان أن خلب الغزالي لب نظام الملك، وحظي بإعجابه، فولاه في عام 1091م- 484هـ كرسي الأستاذية في المدرسة النظامية ببغداد، وهو أرفع منصب علمي حينها، ودخل الغزالي عاصمة الخلافة العباسية باعترافه مزهواً فرحاً سعياً وراء المجد والشهرة، وفعلاً طبقت شهرته الآفاق، وأصبح إمام أهل زمانه وحجة الإسلام والمسلمين، وأخذ الطلاب من كل أنحاء الإمبراطورية السلجوقية يتوافدون على حلقاته الدراسية، ينهلون من غزير علمه، حتى بلغوا قرابة ثلاثمئة طالب، وارتفعت مكانة الغزالي، وعلا شأنه، وتضخمت بطانته، وفاقت حاشية الأمراء والنبلاء، وأصبح محجة العلماء ورجال الدولة، كل يسأله الرأي والمشورة.

كان الغزالي شافعياً أشعرياً، اشتغل على علم أصول الفقه، وعمل على صقل المذهب الشافعي وتوسعة العقيدة الأشعرية، وزاد فيها من حيث الموضوعات، ومن حيث المعالجة الفلسفية على نمط المنطق اليوناني، مضفياً عليها لمسة فلسفية وصوفية، وقد تحقق للإمام من عمق الأثر واتساعه ما دفع بعض المستشرقين إلى القول إن الإسلام، كما يتصوره الكثيرون من المسلمين الآن، لهو إسلام الصيغة الغزالية!.

ولم يستمر ذلك الوضع طويلاً بالإمام الغزالي، فالمصادر التاريخية تشير إلى تغيير جذري أصابه بين عامي 1091م و1093م، حين اعتراه الشك، وألمت به الحيرة، وانتابته الهواجس في ما يفعل، أضحى زاهداً في منصبه ومكانته الرفيعة، وأخذ ينصرف عن بطانته، مفضلاً العزلة والنأي بنفسه عن شؤون الدنيا إلى الانشغال بالدار الآخرة وبالإشكالات الدينية.

ويبدو أن هبوطاً حاداً نزل بقواه الجسمية والعقلية، أدى إلى انعدام شهيته للطعام وإلى الأرق، وهذا سلّمه إلى اضطراب نفسي وضعف في الذاكرة، وتفاقم شعوره بالقلق، وغلب عليه التشاؤم والحزن، ولم يخف الإمام معاناته تلك في رائعته (المنقذ من الضلال)، فتناولها بقوله: «لم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من سنة، إذ أقفل الله عليّ لساني، حتى اعتقل عن التدريس، وأورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، وتعدت إلى ضعف القوة، حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج».

ويبدو أنها كانت أزمته الأولى من السقم وأسر التقليد، فالغزالي ينتمي في الحقيقة إلى قلة من الناس، تطلب العلم بحقائق الأمور، وتنزع إلى التيقن، فعلى قوله في (المنقذ): «كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد»، ونجده يقول لذلك في بداية (المنقذ): «لقد سألتني أيها الأخ في الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد».

ويخبرنا الواعظ عبد الغفار بن إسماعيل الخطيب الفارسي المقرب من الإمام بأمور مثيرة في ترجمته، التي تعد الأكثر أصالة لخلوها من الإضافات التي تنسجها عادة الأجيال اللاحقة عن البارزين، كلما بعدت الشقة بينهم وبين صاحبها، حيث يتناول الخطيب الفارسي حال الإمام بالقول: وبدأ الإمام يخوض صراعاً مريراً في مواجهة النفس النزقة الطامحة إلى المجد والشهرة، ويجتهد في إصلاح طباعه وأسلوب حياته، مفضلاً العزلة وحياة الزهد والتقشف، سعياً وراء خلاص الروح، واتساق الشخصية، والتحلي بالصفات النبيلة.

آثر الغزالي العزلة والانكفاء على الذات، وتبدلت في تلك المرحلة من حياته أحواله عن سابق عهدها من إقبال الطلبة والأمراء ورجال الدولة، كان الإمام لا يزال حائراً متردداً، وفي مقام الاختيار، أيغادر بغداد مفارقاً الجاه والمكانة، أم يستمر على نهجه المعتاد؟!، ونجده يصف حالته تلك بأسلوب يشوبه بعض من كبرياء بقوله: « فتيقنت أني على شفا جرف هار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال، فلم أزل أتفكر فيه مدة،

وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً، أقدّم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل»

يبدو أن ذلك اليأس الشديد الذي نزل بالإمام ودفعه إلى الزهد والانزواء، وهو في قمة مجده، لم يأت من فراغ أو في غفلة من زمن، فقد عاش صدمة مصرع حاميه وصاحبه الوزير نظام الملك في عام 1092 م – 486 هـ، وهو في قمة سطوته وملء السمع والبصر على يد شاب باطني، استطاع الوصول إليه والنيل منه، ولابد أن ذلك الحادث المروع قد ترك جرحاً بليغاً لدى الغزالي، ما أصابه بإحباط شديد، ربما كان السبب وفقاً لبعضهم، بانهيار مشروع إصلاحي كبير، كان يعمل عليه مع الوزير المغدور لإقامة سلطة دين مدنية !.

وأخيراً، عندما شق الأمر على الغزالي، وسكنه التردد شهوراً كثيرة بين مباهج الدنيا ودواعي الآخرة، نجده يتابع في (المنقذ): «ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة، وأنا أدبر في نفسي التوجه إلى الشام خشية أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي المقام بها، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على نية ألا أعاودها أبداً»، ثم أخذ يبث ألمه من أئمة العراق بقوله: «إن هناك من يظن أن ذلك المنصب الرفيع هو سبب ديني!».

أثـارت مغـادرة الإمـام الغـزالي بغـداد علـى ذلـك النحـو عـام 1095م - 488هـ تسـاؤلات مشـروعة، خاصـة أن نظـام الملـك لقـي مصـرعه قبـل عـامين مـن اتخـاذه قـرار الرحيـل، لم يتوقـف خلالها عـن الدراسة وعـن التدريس، واسـتمر يشـغل منصبه الرفيـع مـع انغماسـه في الطريقة واهتمامه بأمور الآخرة، ومـا لبثـت الشـكوك أن ثـارت في تعمـده تمويـه مقصـده، دع عنـك حرصـه علـى الاحتفـاظ بأغراضـه وتـدبيره لشؤون أسرته، ولا يقل عن ذلك ريبة، إسناده منصبه الرفيع إلى شقيقه، بما يوحي بعزمه على العودة لاسترداده لاحقاً !.

أجاب الإمام جزئياً عـن سـبب تمويه مقصـده، متذرعاً بالخشية من أن يمنعه الخليفة وجملة أصحابه من المغادرة، ولا يبـدو ذلـك تسـويغاً كافياً، ويتطلب الأمر تقصـي أحوال المنطقـة التاريخية المحيطة بالإمـام، التي أثقلت عليه، ودفعته إلى الرحيل والانفراد بنفسه بعيداً عـن زخـارف الـدنيا، ولعـل في إلقـاء الضـوء عليهـا مـا يسـاعد علـى سـد بعـض تلـك الثغـرات وإزالـة أسـباب الارتبـاك، الـتي أتاحـت لـبعض البـاحثين فرصـة ثمينة للطعن في الإمام والتشكيك في مستوى مصداقيته.

لـيس خفيـاً أن بغـداد لم تكـن في عصـر الخلافـة العباسـية الثـاني كعهدها في عصـرها الأول، فقـد تحـول الخلفـاء العباسـيون إلى ظـاهرة احتفاليـة، مثـل دمـى يتحكم بهـا الضـباط والـوزراء السـلاجقة، دع عنـك الفوضى التي عمت كامل الإمبراطورية بعد مصرع نظام الملك والسـلطان ملكشاه، حيث استطاعت الباطنيـة النزاريـة، نسـبة إلى نـزار بـن الخليفـة الفاطمي المستنصر، والمنافس لأخيه المستعلي، وفـرق الاغتيـالات التابعـة لهـا التغلغـل في مختلـف أرجـاء الإمبراطوريـة المتهالكـة للقضـاء علـى

خصومها، وفي مقدمتهم أصحاب النفوذ السياسي والثقافي، وليس ثمة من يفوق الإمام الغزالي بين أقرانه العلماء في مواجهتهم وتفنيد آرائهم، فهو لم يتوان عن تلبية طلب الخليفة العباسي المستظهر بالله بالرد عليهم وكشف انحرافهم، على نحو تجاوز معه أحياناً الرصانة الأكاديمية، وربما بلغه أن خطراً ما بات يتهدده، فآثر الرحيل خوفاً على حياته وحرصاً على إكمال عمل لم ينته منه بعد.

ومع ضراوة الأحوال وقسوتها والاعتراف بالإمام الغزالي مفكراً عظيماً، يرى الباحث المصري د. عبد الدائم البقري أن رائعة الإمام (المنقذ من الضلال) وتحوله إلى التصوف ليس سوى خدعة كبيرة، يدعمها إقرار الإمام نفسه بأن نيته في التدريس لم تكن خالصة لوجه الله، وإنما باعثها طلب الجاه والشهرة، ووجد د. البقري برهانه في إباحة الإمام الكذب في سِفْره (الإحياء)، إذا اقتضت الضرورة، ومضى في كتابه (اعترافات الغزالي) الصادر في عام 1943م، يسحب اعتراف الإمام على حياته بأكملها وعلى تحركاته وانشتطه ونواياه، ليس قبل اختياره العزلة وحسب، بل بعدها أيضاً، ويخلص في النهاية إلى أن خطوات الإمام في طريق الترقي فكرياً وروحياً كما عرضها في (المنقذ) ليست سوى اختلاق محض، وادعاؤه معاناة محنة الشك لا يعدو حيلة ابتدعها خطيب مفوه، أراد من ورائها التميز والانفراد عن صفوف المقلدين، أملاً أن تضفي عليه التجربة الصوفية لمسة قداسة، تضاف إلى منزلته العلمية الرفيعة، وجرد د. البقري بذلك (المنقذ) من قيمته التاريخية(.

ويرفض كثير من علماء اللاهوت في الغرب ما انتهى إليه د. البقري في مقدمتهم دي جيه مكارثي D.J.MacCarthy، الذي وجد

في تعمده انتزاع بعض تعاليم الغزالي من سياقها إجحافاً ومغالطة مكشوفة للبرهان على صحة رأيه فقط، وإثارة الشكوك في صدق الإمام، وفاته أن منطقة سورية وفلسطين كانت خالية تماماً آنذاك من نفوذ الباطنية وأتباعها، ما جعلها تشكل ملاذًا آمناً للإمام، مع ذلك ليس ثمة ما يعيب في الخوف، فذلك شعور إنساني عام، ولعله كان ذلك الخوف الذي عناه الإمام في حديثه عن (باب الخوف)، واعتباره مفجراً للحظة الحقيقة والكشف أو الانخطاف، فالخوف بداية الحكمة، ولا يزال يتردد في جنبات بغداد القول إلى يومنا هذا: «رأس الحكمة مخافة الله»، ويكفي الغزالي أنه استهدف في (المنقذ) البحث عن أساس فاعل، لا يقبل الجدل للتدين الصادق المكتسب، وليس التقليد الموروث في أداء الطقوس والشعائر فقط، حيث اكتشف من تجربته الذاتية أن لدى الإنسان مدخلاً لاتصال واع بالله، وذلك بمواجهته المشكلة الدينية بكليته وبانفعاله وفعاليته التامة، ثم أخذ الإمام بعد تذوقه يحث المؤمنين على إصلاح أنفسهم بإشراكهم في تجربته الروحية، ولم يأنف من طرح نفسه، وهو إمام زمانه نموذجاً استطاع التغلب على أهوائه وهواجسه، ومن ثم تحرره، ليس من الضلال الفعلي فحسب، وإنما من الخطر المحدق في الوقوع بين براثنه. ويزخر التاريخ بنماذج كثيرة، سعت إلى تحقيق الشهرة بالتطاول على شخصيات فذة، تحظى بالاحترام والتقدير العام.

أما د. زكي مبارك فيأخذ على الإمام الغزالي صمته المطبق، بعد عودته إلى العمل في المدرسة النظامية في نيسابور أمام الكوارث التي حلت بالعالم الإسلامي في سنوات حياته الأخيرة، حين بدأت الحملات الصليبية تفعل فعلها، حيث أسست إمارات الرها وأنطاكية، ثم مضت

في غزو القدس، ووجد بعضهم في ذلك سبباً لعزلة الإمام التامة التي عاشها في الخانقاه بعيداً عن ساحات المعارك، إضافة إلى الانشقاقات والصراعات البينية التي عمت المنطقة، ما جعل كل إقليم مُنشغلاً بذاته عما يحدث في جواره، والأهم انعدام القيادات المؤثرة للقضاء على الفوضى العارمة وأعمال التخريب التي ضربت المنطقة، مع ذلك يبقى هذا تسويغاً غير مقنع، ولعل الغزالي مثل كبار المفكرين والعلماء نأى بنفسه عن الأحداث العامة، إما بدافع اليأس الشديد وإما إيثاراً للسلامة.

❖ ❖ ❖

أياً كان حجم الخطر المحيط بالإمام، فالحقيقة تبقى أنه ضاق ذرعاً بتردي الوضع العام، وبفساد أهل زمانه، وإن أحجم عن مساءلة الدولة السلجوقية، التي كان لها بمنزلة صوت طيع، ومن يدري لعله أراد الإفلات بعض الوقت من أسر السلطة الحاكمة، ولم يخف الإمام في مقدمة (إحياء علوم الدين) ضيقه مما آل إليه الإسلام، وقال في علمائه: «لقد شغر منهم الزمان، ولم يبق منهم إلا المترسمون (المقلدون)، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان، واستغواهم الطغيان، وأصبح كل واحد يعاجل حظه مشغوفاً به، فصار المعروف منكراً، والمنكر معروفاً، حتى ظل علم الدين مندرساً، ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمساً».

المهم غادر الإمام الغزالي بغداد ودخل الشام، ولندعه يصف إقامته بدمشق قرابة عامين بقوله: «لا شغل لي إلا العزلة والخلوة، اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله،

مما كنت حصلته من الاطلاع على كتب الصوفية، فكنت اعتكفت مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي»، وتحرك بعد عامين لتأدية فريضة الحج وزيارة مسجد الرسول، ثم عاد أدراجه إلى ربوع الشام، حيث أخذ يلقي الدروس في إحدى زوايا المسجد مع انغماسه بالعبادة والتأمل والتردد على المزارات الدينية، إضافة إلى تدوين أعماله.

استغرق الإمام بكل همته في طريق الصوفية، وبعد أن حصّل كل ما يمكنه تحصيله بطرق العلم والاطلاع أدرك استحالة الوصول بالتعلم، بل عليه خوض التجربة ومعايشتها، أي الذوق وتبدل الصفات، ويعترف بأن العلم كان أيسر عليه من العمل، ومع الصعاب يبقى الفرق شاسعاً بين أن تعرف حد السكر وأن تكون سكران.

وانكشف للإمام الغزالي في أثناء خلوته أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، ليعلم أن الصوفية هم السالكون بطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكي الأخلاق، وأن أحداً لا يستطيع تغيير شيء من سيرهم وشيمهم، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم مقتبسة من مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به، انطلق الغزالي من شرح آية النور من سورة النور: ﴿الله نور السموات والأرض...﴾، ليقيم نظاماً للوجود، رتب بمقتضاه الكائنات على قدر نورانيتها، لترتقي الأنوار إلى منبعها الأول، فهو النور لذاته وبذاته، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها، فهو يُظهر الكائنات، ويجعلها قابلة للإدراك، ولا يدرك سوى بالبصيرة الباطنة، فهو تعالى احتجب عن الخلق بنوره، وخفي عليهم لشدة ظهوره.

ويرى الغزالي أن الوصول إلى علم المكاشفة يكون بخوض لجة الحقائق، بحيث لم يبق منه شيء، بل خمدت بالكلية بشريته، وبدأت المكاشفات، وأخذ حاله في الترقي من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها مجال النطق، فلا يحاول وفق قوله: «معبّر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الاحتراز منه».

وينصح الإمام كل من لابسته تلك الحالة بألا يزيد على القول:

وكان ما كان مما لستُ أذكره

فظُنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

ولم يفت الغزالي التنبيه أن الفناء بالقلب، وليس بالجسد.

بكلمة موجزة، إن التصوف يُعاش ولا يدرس، ومن لم يرزق منه شيئاً بالذوق أو بالخطف، فليس يدرك من حديقة النبوة إلا الاسم، وعليه أن يتيقنها بالتجربة والسمع، وإكثار صحبة الصوفية، وارتياد مجالسهم.

وجاءت رائعة الغزالي (إحياء علوم الدين) من رحم احتراقه بالمعاناة، صوفية الروح، غنية بالمثل العليا والآداب الاجتماعية الرفيعة، فالصوفي في شعلة من التيقظ الروحي فيما يقول ويفعل، إن قبول العقل، كما يؤكد د. زكي مبارك، لا يكفي لفهم الأخلاق، وإنما يجب تغلغلها إلى القلب، بحيث يصبح الحس الخلقي جارحة وجدانية، ويظهر هنا الفرق بين رجال الصوفية ورجال الأخلاق، فالفلاسفة يحللون في حدود العقل والمنطق، أما الصوفية فيمزجون الشخصية الخلقية بالدينية، إن العقل

هـو الـوازع عنـد الفلاسـفة، أمـا الصـوفية فـوازعهم العقـل والوجـدان، ومراعاة الأدب مع الله، والفرق بلا ريب كبير بين الحالتين.

وضع الغزالي فصلاً هاماً في الإحياء عن التوحيد ومراتبه، حيث يقول: «للتوحيد أربع مراتب، تنقسم إلى لب، ولب اللب، وإلى قشرة، وقشر القشرة، الرتبة الأولى من التوحيد قول الإنسان: بلسانه، لا الله إلا الله، وقلبه غافل عنه، كتوحيد المنافقين، والثانية أن يصدق قلبه بمعنى اللفظ، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام، والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بوساطة نور الحق، وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار، والرابعة ألا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد، لأن من يسعى لا يرى إلا واحداً، فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد، كان فانياً عن نفسه في توحيده».

ويرى الغزالي توحيد أصحاب المرتبتين الثالثة والرابعة توحيداً للخاصة، فمقام المرتبة الثالثة مقام المقربين أصحاب (توحيد العقل)، الذين يرون بطريق الكشف الأشياء صادرة عن الله الواحد، لكن ذلك لا يخلو من شائبة ملاحظة الآخر، والالتفات إلى الكثرة مع رؤيتها صادرة عن الواحد القهار، أما المرتبة الرابعة من علم المكاشفة فهي مقام الصديقين، حيث لا يرى في الوجود إلا واحد، فلا يرى نفسه أيضاً لكونه مستغرقاً في التوحيد، ولا يجوز الخوض في بيانه، ويمضي الغزالي في علم المكاشفة لحل مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير، أي بين الله والعالم على أساس شعوري لا عقلي، ويضرب مثلا بكثرة أنواع

المشاهدة، فالإنسان يبدو كثيراً في حال التفتنا إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه، بينما نراه واحداً في مشاهدة أخرى، فهو واحد يضاف إلى الإنسانية.

ويبدو أن للعزلة أثراً عميقاً، دفع الإمام الغزالي إلى العمل على تقريب الشقة بين الفقهاء والمتصوفة، بعد أن استحكم العداء بين الفريقين، ليجعل التصوف مقبولاً في الأوساط السنية نتيجة خروجه بـ (علم المكاشفة)، مقابل (علم المعاملة) في رائعته (إحياء علوم الدين) خاصة، الذي بات يعرف بـ (التصوف السني)، وجاء متفقاً مع أهل السنة في قوله: «إن الله ذات واحدة مخالفة للحوادث»، هذا مع دحضه لكل مذاهب الانزلاق الصوفي في ما يعرف بالاتحاد والحلول والامتزاج.

لكن للباحث محمد بن الطيب رأياً آخر، فهو يعدّ الغزالي امتداداً لمن سبقوه من الصوفية، وإن عمل على تطوير فكَرهم وإصلاح أخطائهم، التي مهدت طريق التوحيد الوجودي، واستدل الباحث في رؤيته بكثرة ما أورده حجة الإسلام من أقوال البسطامي والجنيد، وما أبداه من تعاطف واضح في دفاعه عن الأول، فقد جاء في (الإحياء) قوله: «أما أبو يزيد البسطامي فلا يصح عنه ما يحكي، وإن سمع عنه ذلك منه، فلعله كان يحكيه عن الله عز وجل في كلام يردده في نفسه، كما لو سمع، وهو يقول: (إني أنا الله لا اله إلا أنا فاعبدني)، فإنه ما كان ينبغي أن يُفهم منه ذلك إلا على سبيل الحكاية، هكذا رآه الغزالي وأوصد أمامه باب تهمة الزندقة.

وأيضاً لم يقصر الغزالي في تأويل شطحات الحلاج حين قال: «أنا الحق أنا الحق»، فأخذها على المحمل الحسن، مبرئاً إياه من تهمة

الحلول والاتحاد. ليجدها ضرباً من المجاز والتوسع في التعبير على سبيل الاستعارة، فجاء التعبير مشتملاً على خطأ صريح. يكاد يتخيل منه طائفة الحلول. وطائفة الاتحاد. وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ. وعمد إلى تسويغ تلك الشطحات بأنها قيلت في لحظة سكر، حيث غابت الرقابة العقلية، وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى.

ومما لا شك فيه أن الغزالي أبطل التصورات المتعلقة بالحلول والاتحاد باعتماد قوانين العقل والمنطق. مبيناً استحالتها، ليؤسس على أنقاضها خطاب التجلي، وهو كما لا يخفى لا يصدم الوجدان السني، لأصله القرآني. كما يقول الإمام في (المقصد السني) مستحضراً قوله تعالى: ﴿فلما تجلى ربه للجبل..﴾. أما القسم الرابع وهو الاتحاد فيقول: «ذلك أظهر بطلاناً. لأن قول القائل إن العبد صار هو الرب، كلام متناقض في نفسه، بل ينبغي أن ينزه الرب- سبحانه وتعالى – عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات، ونقول قولاً مطلقاً: إن قول القائل إن شيئاً صار شيئاً آخر محال على الإطلاق، فلا اتحاد إذ لا يتحد موجود بمعدوم، فالاتحاد بين شيئين محال مطلقاً. وهذا جار في الذوات المتماثلة، فضلاً على المختلفة، فإنه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك البياض، أو ذلك العلم والتباين بين العبد والرب أعظم من التباين بين السواد والعلم، فأصل الاتحاد إذاً باطل».

ويمضي الغزالي في إبطال الحلول، فيقول في (المقصد السني): «وأما القسم الخامس، وهو الحلول، فذلك يتصور أن يقال إن الرب تبارك وتعالى حل في العبد، أو العبد حل في الرب، تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين، فنقول: المفهوم من الحلول أمران، أحدهما النسبة بين

الجسم ومكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلا بين جسمين، فالبريء عن معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك، والثاني النسبة بين العرض والجوهر، فإن العرض يكون قرابة بالجوهر، فقد يعبّر عنه بأنه حالّ فيه، وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه، فدع عنك ذكر الرب - تعالى وتقدس- في هذا العرض، فإن ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحل فيما قوامه بغير نفسه، إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام، فلا يتصور الحلول بين عبدين، فكيف يتصور بين العبد والرب».

وانتقل الغزالي ينفي الحلول إلى نحت مصطلح (التجلي)، ليحقق تقدماً فكرياً في الفكر الصوفي الإسلامي، عبّد فيه طريق التصوف، ومهده بتطهير القلب والتحلي بحسن الخلق، ووضع في (الإحياء) وسائل تفصيلية للرياضة الصوفية لإصلاح القلب، كي يصبح مؤهلاً لتلقي التجلي ومشاهدة الحقائق الإلهية بالترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة، وفي هذا ما يدل، وفقاً للباحث محمد بن الطيب، على أن ثمرة التجربة الصوفية عند الغزالي هي المعرفة وأداتها القلب، وليس الحواس أو العقل، فلذلك كان القلب مرآة مستعدة لأن تتجلي فيها حقيقة الحق في الأمور كلها، كما جاء في (الإحياء).

وبذلك تقوم تجربة الغزالي، وفقاً للباحث بن الطيب، على الزهد في الدنيا وتصفية القلب من شواغلها، والإقبال بكل همة على الله، عساها تؤدي إلى الانتقال من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، وذلك انتقال معنوي روحي، وليس مكانياً حسياً، وهذا هو السفر إلى الله، ليس بحركة من المسافر أو المسافر إليه، فإنهما معاً، وفقاً لقوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾.

استوعب الغزالي، لا ريب، الإرث الصوفي، وصاغ نظرية متسقة متكاملة، وكان يعي تماماً مهمته الخطيرة، فجاء في مقدمة (الإحياء) أن ما سيذكره من حقائق التصوف إنما هو تفصيل لما أجمله سابقوه ونظم لما فرقوه، وزاد على ذلك تحقيق أمور غامضة، لم يتعرض لها السابقون.

وبذلك كان (التجلي) منتهى التجربة الصوفية، لكنها لحظة زلقة، قد توهم المتصوف بأن ناسوته قد تدرع باللاهوت إلى أن يثبّته الله بالقول الثابت، فيعرف أن الصورة ليست في المرآة، بل تجلت لها، وقد أشار الغزالي إلى تفاوت صور المرايا صفاء وجلاء لدى وصفه لكيفية الوصول إلى اليقين بعد الشك بقوله: «ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور يقذفه الله في الصدر، وهو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة، إن الله وصفاته وأفعاله أسمى موضوع للمعرفة، فيه كمال الإنسان، وفي كماله سعادته وصلاحه بجوار حضرة الجلال والكمال».

أما غاية المعرفة فهي حب الله والفناء فيه، والحب الإلهي ثمرة المعرفة يسلم إلى الفناء، حيث لا يتصور محبة، إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه، ولا يستحق المحبة بالحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى، ويضيف الإمام: «من أحب غير الله، لا من حيث نسبته إلى الله، فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله تعالى».

ويصل بنا حجة الإسلام في (الإحياء)، إلى أن العارف لا يرى في الوجود إلا الله وأفعاله، فكل ما في الكون هو تصنيف الله تعالى، فمن نظر إليه من حيث إنه فعل الله، وأحبه من حيث إنه فعل الله، لم يكن

ناظراً إلا في الله، ولا عارفاً إلا بالله، ولا محباً إلا له، وكان هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله.

أكثر الإمام الغزالي من استخدام مصطلح (تصنيف) عوضاً عن خلق في سياق حديثه عن حب الله، ويعني به الغيرية بالنسبة إليه تعالى، فالموجودات (تصانيف)، أو توابع للوجود الأول، فليس في الوجود غيره، لأنه الوحيد القائم بنفسه، غير المحتاج إلى غيره، وهو أيضاً القيوم الذي يحفظ الوجود على غيره، وإذا أحب الله صنعته وتصنيفه، أي كل ما سواه في الوجود، فقد أحب، وفقاً لشرح الباحث بن الطيب، فعله، فإذا نظر الله إلى صنعته، كان هو المحب والمحبوب، فهو يحب ذاته، ويحب موجوداته، من حيث إنها صادرة عنه، لكن المسألة عند الغزالي في رأي الباحث لا تخرج عن علاقة فاعل بأفعال، أو مصنف بتصنيف، فهي علاقة بين الله وما فعله، وليست علاقة مثال بنسخته.

ولنتوقف قليلاً مع الإمام لدى طرحه في (الإحياء) إشكالية حب الله، إذ كيف يمكن حب من لا تدركه الحواس؟!، ويرفض علماء كثيرون حقيقة المحبة إلا مع النوع والمثال، وأن لا معنى لمحبة الله سوى المواظبة على طاعته، وبذلك ينكرون الأنس والشوق ولذة المناجاة، ولهذا يقر الإمام أيضاً بأن الحب يتبع الإدراك والمعرفة، كما لكل حاسة نوع من المدركات، فالحيوان يشارك الإنسان أيضاً في لذات الحواس الخمس، ولذلك إذا اقتصر الحب على ما تدركه الحواس الخمس بطلت عندئذ خاصة الإنسان، وما يتميز به من الحس السادس، الذي يعبر عنه إما بالعقل وإما بالنور وإما بالقلب، ولذلك لا ينكر حب الله إلا الذين يقعد بهم التصور في درجة البهائم، ولم يجاوزوا الحواس أصلاً،

ويتساءل الإمام متعجباً: كيف يفسر الحب بالطاعة والطاعة تتبع الحب وثمرته!.

ويمضي الإمام في استكناه الحب، حتى يصل به التحليل النهائي إلى أن الحب يرجع في جوهره وبكل أنواعه إلى حب الإنسان لنفسه. ومن عرف نفسه وعرف ربه أدرك، أن وجوده ودوامه وكماله من الله وإلى الله وبالله، فليس سواه تعالى حياً قيوماً قائماً بذاته، وكل ما عداه قائم به، ويدل قوله تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾، وأيضاً: ﴿والذين آمنوا أشد حباً لله﴾، على إثبات الحب وإثبات التفاوت فيه، وقد روي عن أحد شيوخ الصوفية أن الإمام الغزالي قال لدى قراءة ﴿يحبهم ويحبونه﴾ بين يديه: «لعمري يحبهم، ودعه يحبهم، بحق يحبهم، لأنه إنما يحب نفسه»، ثم انطلق شارحاً: «أشار به إلى أنه المحب وأنه المحبوب، وهذه رتبة عالية لا تفهمها إلا بمثال على حد عقلك، فلا يخفى عليك أن المصنف إذا أحب تصنيفه فقد أحب نفسه، والوالد إذا أحب ولده من حيث إنه ولده، فقد أحب نفسه، وكل ما في الوجود سوى الله تعالى فهو تصنيف الله تعالى وصنعته، فإن أحبه فما أحب إلا نفسه، وإذا لم يحب إلا نفسه، فبحق أحب ما أحب، وهذا كله نظر بعين التوحيد، وتعبر الصوفية عن هذه الحالة بفناء النفس، أي نُفي عن نفسه وعن غير الله، فلم ير إلا الله تعالى»، وإليه الإشارة بقول من قال: كنا بنا، ففنينا عنا، فبقينا بلا نحن، وبذلك أناط الإمام بالعقل مهمة تقريب هذه التجربة الروحية، وتدعيمها بأمثلة وصور مجازية استعارية.

يرى الإمام أن الإنسان يعي، وإن بشكل باهت أحياناً، بأن ثمة صلة بين روحه وبين النفس الإلهي (النفخة)، ما يوقظ حب الله لدى

السالك، وتلك ذروة المقامات الصوفية، حين يحس الصوفي بمطلق الجمال والكمال، ليصبح عندها في أعلى درجات التسامي والشفافية رقيقاً أشبه بمرآة، تلتقط تجليات الخالق، وبذلك يرفض الغزالي فرضية الذوبان الكامل لروح الإنسان، فذلك محال مثل استحالة تلون المرآة بلون ما ينعكس فيها .

و يورث الحب الرضى بأفعال الحبيب من وجهين اثنين: الأول يبطل الإحساس بالألم والثاني إدراك الألم والرضى به، ويضرب مثلاً بجماعة دخلت على الشبلي في مارستان احتجز داخله، وبين يديه حجارة، فسألهم: من أنتم ؟، قالوا : محبوك، فأخذ يقذفهم بالحجارة، وهم يتفادونها ويتراكضون بعيدا، فقال: ما بالكم ادعيتم محبتي، وإن صدقتم فاصبروا على بلائي!.

تناول الإمام الغزالي مسألتي (الرجاء والخوف)، ذلك الباب الذي ولج منه إلى عالم الحق بقوله إنهما جناحان يطير بهما المقربون إلى كل مكان محمود، وأخذ يبين حقيقتهما وسبل التوصل إلى جمعهما معاً مع تضادهما، فالرجاء ارتياح القلب انتظاراً لما هو محبوب، أما الخوف فألم في القلب واحتراق بسبب مكروه ما، ولابد من أسباب لكليهما ومن العلم بها أيضاً، وإلا أصبح الرجاء والانتظار غروراً وحمقاً، وإن لم تكن الأسباب معلومة فذاك تمنٍ، لأنه انتظار من دون سبب، ويعلم أرباب القلوب أن الدنيا مزرعة الآخرة، وقلما ينفع إيمان مع خبث القلب وسوء أخلاقه، ويستشهد بقول الشاعر:

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها

إن السفينة لا تجري على اليبس

ويحدثنا الغزالي عن التوبة ووجوبها، فالذنوب إعراض عن الله، يكون الرجوع عنها بالعلم والندم والعزم، ويذكر قول عمر بن الخطاب: «من ذكر خطيئة ألم بها، فوجل منها قلبه، محيت عنه في أم الكتاب». إذاً، فالتندم والتحزن روح التوبة وجوهرها، أما قول العاصي إنه مؤمن كما الآخر مؤمن، فذلك كقول شجرة القرع لشجرة الصنوبر: أنا شجرة وأنت شجرة، وتحسن الأخيرة الرد عليها بالقول: ستعرفين اغترارك، إذا عصفت رياح الخريف فتتقطع أصولك، وتتناثر أوراقك، وأنشدت تقول:

سوف نرى إذا تجلى الغبار

أفرس تحتك أم حمار؟!

أما فضيلة الإخلاص فتتحقق، إذا صفا العمل من كل شائبة، ليسمى عندها خالصاً، والإخلاص كالشرك، منه الخفي ومنه الجلي، ومحله القلب، ويتجلى في النيات، التي لا يطلع عليها إلا الله تعالى، مثل من يذهب إلى الحج لإصلاح مزاجه، أو ضيقاً بأهل وولد، أو كي يعمل بالتدريس أو للتمتع بلذة الحديث.

ويشيد الغزالي بفضيلة الصدق، فالصدق صفة الأنبياء والسبيل إلى الجنة، بينما الكذب يؤدي إلى الفجور فالنار وبئس المصير، ومع ذلك يرى الإمام أن الحاجة والمصلحة العامة قد تقتضي الكذب أحياناً، فالصدق إذاً ليس مطلوباً لذاته، بل للدلالة على الحق، ولذلك يتوخى النظر إلى معناه، وليس إلى صورته، ليتحول هنا إلى صدق النية وإرادة الخير.

إن (إحياء علوم الدين) كتاب أخلاق بامتياز، خاصة المجلد الرابع، حيث يطرح فضائل عدة، بمعنى قيم أخلاقية بلغة العصر، بعدّها إعداداً للحياة الروحية ومن ثم التسامي والترقي.

وقد حرصت السلسلة المعروفة بـ (الكلاسيكيات الأخلاقية والدينية في الشرق والغرب) على لفت الانتباه إلى حاجة الإنسان اليوم إلى رؤية الكون على نحو واسع، وإلى فهم الآخرين على نحو أعمق، وتقدير ثقافاتهم في أساسياتها الدينية والأخلاقية، أي إن ثمة رغبة ملحة في معرفة العقول الكبيرة، سواء كانت شرقية أم غربية، ورؤية الحقيقة الإلهية والإنسانية، التي عاشها معظم أصحابها بالله وفي الله وإلى الله.

لا ريب أن الأديان الكبرى تختلف في نواحٍ أساسية، تعود في أكثرها إلى الطرح السيئ وعدم الفهم، بينما تجمعها في الجوهر مساحة مشتركة واسعة، تتجلى في مراحلها الثلاث للتقرب إلى الله أو العودة إليه، حيث تتفق التعاليم على مراحل ثلاث: الأخلاقية والمعرفية والمحبة، وتلك المراحل تربط روح الإنسان بكل توجهاتها بالله وإليه، وليس خافياً إقبال أصحاب التوجه العقائدي على الاستزادة من تعاليم الديانات الأخرى، مثل أصحاب التوجهات غير التقليدية في ما يتعلق بالأديان، ولذلك اهتمت تلك السلسلة الرصينة بمعظم أعمال الإمام الغزالي في الفلسفة والكلام والتصوف لقناعتها أسوة بعلماء اللاهوت الكاثوليكي والبروتستنتي بضرورة إحياء الشعور الديني للإنسان، ذلك الأمر الذي قام به الغزالي منذ عشرة قرون مضت.

إن الدرب وعر بلا ريب، قد يخفف منه الإخلاص والصدق والدقة بعض الشيء، ولعل الغزالي يتفق مع القائلين إن المدعوين كثر والمختارين قلة، لكن حياة الأمم وتقدمها تبقى منوطة بهؤلاء على قلتهم، فهل نعاود قراءة أعمال الغزالي قراءة معاصرة، تأخذ في الحسبان أن الإمام نتاج القرن العاشر الميلادي بأسسه المعرفية والفقهية المتباينة، علّنا نستعيد بعض القيم المفقودة.

المراجع:

1. الإمام أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال.

2. الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين.

3. أحمد أمين، ظهور الإسلام، الجزء الرابع.

4. د. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق.

5. د. مصطفى غالب، الغزالي.

6. د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي.

7. صهيب الرومي، التصوف الإسلامي.

8. محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي.

9. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي.

10. R.J Mc Carthy Al. Ghazali Freedom and Fulfillment.

11. M. Fethullah Gulen, Supisn.

12. Note/ Swift Code Arab EGCXXXX.

الفصل الرابع

الخلاف حق حيث كان
سلطان العارفين محيي الدين بن عربي

ما أشد حاجتنا اليوم رغم البعد الزمني إلى قراءة جديدة لما خلفه أبو بكر محيي الدين بن عربي الحاتمي المعروف بابن عربي، من تراث فلسفي إشراقي، فالإنسان في جوهره وخبايا نفسه هو الإنسان، بغض النظر عن التقدم العلمي والتقني الذي شهدته العقود الماضية على نحو متسارع، فالإنسان يجد نفسه مدفوعاً بين حين وآخر، وإن تباينت المسارب، إلى طرح الأسئلة الوجودية الأولى، والتساؤل عن ماهية الإنسان، والغائية المنشودة لهذا الكون. تلك أسئلة قديمة عمرها عمر الإنسان نفسه، ما برحت تجول في خلده، وما انفكت تراوده بين حين وآخر منذ اكتسب الوعي، وأصبح إنساناً، وابن عربي مثل أهل العرفان، أصحاب القلوب والوجدان، جعل المسائل الوجودية الكبرى مثل مسائل الحياة والموت والمصير قضاياه الرئيسة، وترك الكثير من الرسائل، وضمّن رؤاه في آلاف الصحف متناولاً مختلف القضايا المتعلقة بالإنسان والوجود.

نعم، ليس هناك من يعادل شيخ (الطريقة الأكبرية) مثل عظماء المفكرين، إثارة للجدل والاختلاف، فقد تبرأ منه معظم الفقهاء ورجال دين عصره، أعلنوه زنديقاً، وأخرجه كثيرون من الملة، لقد خبروا صوفية وعشاقاً كثراً، لكن أحداً منهم لم يتطرق إلى الفلسفة، حتى جاءهم محيي الدين ابن عربي في القرن الثالث عشر الميلادي، ليخوض في أدق قضاياها، ويمزجها بإشراقاته الكشفية، معلناً التصوف فلسفة الإسلام، وهذا حقيقة حال كل فلسفة، يعمل أصحابها على الجمع والتوحد بين وجود الله والعالم.

كان ابن عربي أول الصوفية بحثاً عن حقيقة الوجود عامة، وعلاقة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله)، منطلقاً من الإنسان بكل أعماقه وعلاقته بالوجود، ولا يزال الصوفي الشهير إلى اليوم محل ارتياب أكثر رجال الدين، خاصة أصحاب التوجه السلفي، وحاله ليس بأفضل مع كثير من الحداثيين الجدد، الذين رفضوا فكره، وعدّوه خليطاً من الفلسفة والميتافيزيقي والخيال، ناهيك عن طبيعة أسلوبه الاستطرادية، التي لا صلة لها بعالم صياغة اليوم دون أن يتبادر إلى ذهنهم ضيق العبارة عن احتواء رؤاه الكشفية الواسعة، هذا ما دفعه إلى التعبير عن الفكرة الواحدة بأساليب متنوعة من البيان، وتلك، لعمري، معضلة الصوفية عامة على اختلاف مراتبهم، ولهذا جاء أسلوب ابن عربي مزيجاً من الشعر الفني والمنطق الاستدلالي الدقيق، بحيث يمكن القول إنه ابتكر لغة جديدة في التصوف، تكشف عن عقل مبدع خلاّق.

ولم يمنع اللغط واتهامات الزندقة بعضهم من رفع ابن عربي إلى مصاف الأولياء الصالحين وأئمة الفقه، ألم يعلن

صراحة بأن «من قال بالحلول فدينه معلول، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد»، قاطعاً بذلك كل قول.

ولد محيي الدين بن عربي في السابع من آب، أغسطس عام 1165م، الموافق السابع عشر من شهر رمضان المبارك عام 560هـ، لأسرة ميسورة الحال في مرسية بالأندلس، وليس بالغريب أن يلمس والده ملكات صغيره وذكاءه المتقد، فكان أن عهد به إلى أفضل معلمي زمانه، ليتلقى مختلف صنوف المعرفة، ولم يخب حدسه، فما إن بلغ صغيره العاشرة من عمره حتى أصبح متمكناً من القراءات السبع، مستشرفاً المعاني، وملماً بالحديث ومختلف فنون الأدب.

إلى هنا يبدو الأمر مألوفاً، فهذا شأن بيوتات العلم في تنشئة أولادهم، لكن ابن عربي كان له شأن آخر، فهو ينتمي إلى تلك القلة النادرة التي يتفتق نموها الروحي تلقائياً، كان مستغرقاً يوماً في التحصيل والاطلاع، ولم يكن قد تجاوز الخامسة عشرة بعد، فإذ بتفتق روحاني يباغته، ويعود به إلى طفولته القريبة وإلى ذلك الانخطاف المفاجئ، حين أخذته غفوة تحت وطأة حمى ألمت به، ليرى في ما يرى النائم أشراراً يلاحقونه، يريدون الفتك به، وإذا فارس بهي الطلعة مشرق الوجه يظهر أمامه فجأة، يبددهم ويدفعهم بعيداً، ويسأله الفتى متلهفاً: من أنت؟، فيجيب باسماً: سورة يس، وحين أفاق من غفوته فإذا والده إلى جواره يتلو السورة الكريمة.

لم يكن لدى ابن عربي مرشد في عبوره الإشراقات الإلهية المثيرة والخطرة غير نفس مقدامة غير هيابة وطاقة ذاتية خبرها يوماً، فأخذ يتطلع أكثر فأكثر، وينغمس بكليته في العبادات والمجاهدات الروحية،

التي لم تظهرها مؤلفاته الغزيرة، ولم تكشف عن ميل ملحوظ إلى تعظيم أثر المكابدة، حتى ترسخها منهجاً علمياً في الزهد، بل ركز اهتمامه على المجالات المعرفية في التوحيد بين معرفة الذات ومعرفة الله، وهذا يحسب له إبداعاً صوفياً هاماً على مستوى عقيدة التوحيد.

لم يركن ابن عربي إلى التحصيل والمكابدة وحدهما، وإنما أنطلق في الوقت نفسه إلى لقاء شيوخ الصوفية رجالاً ونساء، يلتمس منهم المعرفة الروحية دون أن ينتابه أدنى شعور بالحرج، وقد ظهر ذلك الفيض الأنثوي فعلاً في بعض كتاباته، ولا ريب أنه أزعج الكثيرين بتوجهه هذا، ما فاقم أيضاً من غضب المتصوفة المشرقيين، الذين تحكمهم بنية ذكورية ضاغطة، تدفعهم إلى التكتم وطمس العمق المعرفي المتعلق بالأنثى، وفات هؤلاء وأولئك أن من يلقبون أنفسهم (أهل الحق) يعدون التوحيد رؤية الحق، التي تضم دائرة الوجود كاملة، بدءاً من الخالق وانتهاءً بالمخلوق، فهذا عندهم لب الإيمان وركيزته الأساسية.

تزوج ابن عربي مريم بنت محمد الباجية، وكانت امرأة مميزة حسنة الخلق والخلقة، مع كمالها الروحي، أخذت تحثه على التأمل والتفكر، وتغذيه روحياً، ما أتاح له خوض تجارب نادرة، امتزجت فيها النشوة بالانجذاب الصوفي، ليتكشف له أن الحب الصادق، الذي تصحبه رغبة ملحة، يعد سبيلاً إلى تحقيق التكامل الإنساني والانسجام الكوني، ولم تكتف مريم بذلك، بل أشارت عليه بالتوجه إلى قرطبة، وملازمة فاطمة بنت المثنى المعروفة بنونة، التي كانت تبلغ حينها الخامسة والتسعين عاماً، وذلك من أجل التزود بعلوم التصوف ومكابداته، وكان أن لزمها عامين كاملين خادماً ومريداً.

لم يكن ابن عربي ميالاً إلى النساء محباً لهن في أول عهده، تأثراً بالإرث الشرقي، الذي يصورهن مخلوقات شيطانية، تخرج العابد عن الصراط المستقيم، غير أنه انقلب إلى محب عطوف، ونجده يقول: «لقد كنت أكره خلق الله تعالى في النساء، وفي الجماع في أول دخولي إلى هذا الطريق، وبقيت على ذلك نحو ثمانية عشر عاماً، إلى أن شهدت هذا المقام، فلما وقعت على الخبر النبوي أن الله حبب النساء لنبيه، أزال عني ذلك بحمد الله وحببهن إلي، فأنا أعظم البشر شفقة عليهن وأرعى لحقهن».

ولا عجب، وفقاً لشروح الباحث محمد بن الطيب، أن النبي أحب النساء، فلا تعارض بين الحب الإنساني والحب الإلهي، فالحب الإنساني حقيقةً عين الحب الإلهي والسبيل إليه، ويستند ابن عربي مثل الصوفية عامة إلى قوله تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾، منطلقاً إلى الحب الإلهي ليحمله المعنى، بأن الله أحب الإنسان، لأنه سيُعرف بظهوره، وجاء أصل هذا المعنى من تأويل الشيخ الأكبر للحديث المشهور: (كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، وتعرفت إليهم، فعرفوني).

أما الباحث سعيد الشبلي فيضيف أن الحب في جوهره، كما يؤكد ابن عربي، لا يعدو الذات الإلهية، لكن الناس ضلوا السبيل في حبهم لأشياء أخرى محددة، يقول ابن عربي في هذا الشأن: «ما أحب أحد غير خالقه، لكنه احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد، والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم»، ويقول أيضاً: «والله إني لأجد من الحب ما لو وضع في ظني على السماء لانفطرت، وعلى النجوم لانكدرت، وعلى الجبال لسيرت».

أما نظرته إلى المرأة فلم يكرمها أحد مثلما فعل ابن عربي، ويا له من تكريم، فقد أضفى عليها موقعاً متميزاً، حين تجاوز في عرفانه النظرية التقليدية للأنثى في مواجهة الذكر، ليجعل منها رمزاً للجوهر الأنثوي في الوجود، فهي الجزء المنفعل القابل لتأثيرات الفعل الإلهي الإيجادي فيه، وينحو ابن عربي في هذا إلى جعل الإنسان بجزأيه الذكر والأنثى مظهراً لحركة العالم وتزاوجاً لكل ذراته بالعشق والانجذاب، فالحب أصل لتجلي صفاته وأسمائه تعالى، ولما كان الخلق متجدداً دوماً فإن حب الله كذلك متجدد عبر الأنفاس.

ولهذا كان للجماع أثر مركزي لدى ابن عربي لكل من جوهر الذكر والأنثى في دائرة الوجود، وبذلك، كما يشرح الباحث سعيد الشبلي، كي يؤكد أن الاتصال بالمرأة فيه شهود كامل للحق، فالرجل وحده عنصر منفعل مثل جميع الموجودات في العالم، لكنه حين يتوحد بالمرأة يشاهد نفسه من حيث هو فاعل ومنفعل، ليصبح الجماع حدثاً كونياً شاملاً، يضم أعلى الوجود إلى أسفله، ويتيح فناءً كاملاً عن الذات، والاستغراق في أدق تفاصيل الجسد المنفعل، ويقول ابن عربي في هذا:

كلاهما بدل من ذات صاحبه

عن الوجود فلا تنظر إلى العدم

وخلافاً لتمحور المسيحية حول عقدة الذنب، حيث طغت فكرة الخطيئة على الوجدان المسيحي، مما دفع بعض فلاسفة الغرب إلى استعادة الحديث عن الشعور بالله من خلال الخطيئة، نجد الوجدان الصوفي في الحضارة العربية الإسلامية يحاور الله في علاقة الحب

الطاغي والصادق، الذي لا أثر للذنب فيه، فالشعور بالذنب لدى ابن عربي آكبر تهديد حقيقي يدمر ضمير الإنسان، ولا نجد أروع من تعريف الصوفية للتوبة في قولهم بنسيان الذنب، ولابن عربي نصيب في هذا، حيث يقول: «قال بعضهم في حد التوبة أن تنسى ذنبك».

يجسد الوصل لدى ابن عربي عبودية الكائن في أرقي أنماطها وصورها، عاداً أن قهر اللذة يكشف حقيقة العبودية من حيث هي رضوخ واستسلام وانمحاق، وهكذا يصبح حب المرأة معبراً إلى حب الله، فاكتشاف الله يكون باكتشاف الذات، واكتشاف الذات يكون باكتشاف المرأة، فالحب خلق، والخلق حب، والحركة في كل مظاهرها مبعثها الحب، يعتمدها الشيخ الأكبر في الحب، فيقول: «إن الحركة أبداً إنما هي حبية، ويحجب الناظر فيها بأسباب أخرى، أما المحب العارف فله شأن آخر، فهو حي لا يموت، روح مجردة، لا خبر للطبيعة بما يحمله داخله».

ويتجلي الحب في تصور ابن عربي في تلك الصلة الوثيقة بين الحب والجمال، لأن الحب سببه الجمال، فالحب علة وجود العالم، والجمال هو الصورة التي ظهر عليها العالم بعد أن كان ثابتاً في العدم، إن العالم وفقاً لابن عربي من حيث صورته عين جمال الله، فهو تعالى الموصوف بالجمال، والجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال، وقد خلق الله العالم في غاية الإحكام والإتقان، فكل الموجودات على تنوعها، كما يوضح الباحث الشبلي، مجال للصفات والأسماء الإلهية، ومظهر لها، يتحقق بها ظهور الحق بعدّه تجليات للجمال الإلهي نفسه.

ويري سلطان العارفين ان ثمة مظهرين للحب الالهي : "شوق الخلق إلى الخالق وحنين الحق في جوهره إلى التجلي،" ويمضي في

تمييز ثلاثة أنواع من الحب، حب إلهي، أي حب الخالق لخلقه، وحب الخلق لخالقه، فذلك يمثل الحوار الأبدي الإلهي الإنساني، وهو حب روحاني، يتمثل في الخلق الساعي دوماً إلى البحث عن الوجود، وهذا حب ليس له غرض سوى مرضاة المحبوب، والثالث الحب الطبيعي، الذي يسعى إلى الامتلاك وتحقيق الرغبات من دون اهتمام برضى المحبوب، وعلى هذا أكثر حب الناس اليوم.

ويبقى ابن عربي مثالاً فذاً لرجل عاش على نحو مكثف منذ بداياته الوحدة الأساسية للشعر والدين والحب والإيمان، حيث اجتاز درباً من الحسية إلى الروحانية من أجل العبور إلى لب التصوف وجوهره، وذلك خلال التسامي في الحب، ما يعني أن الحب الإنساني الصادق يشكل أيضاً لحظة البدء في مسيرة العشق الإلهي، ويعطي الشيخ الأندلسي مثالاً واضحاً للتسامي في الحب بمجاليه الإنساني والإلهي، وفي إضفاء المثالية عليه حين يقول:

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب

وإن ملِتُ يوماً عنه فارقت ملّتي

ولو خطرت لي في سواكِ إرادة

على خاطري سهواً قضيت بردّتي

لكِ الحكم في أمري فما شئتِ

فلم تك إلا فيكِ لا عنكِ رغبتي

ومن لم يأت على ذكر ذلك البيت الشهير لابن عربي حيث يقول:

أديـــن بـــدين الحـــب أنّـــى توجهـــتْ

ركائبـــــه فالحـــــب ديـــــني وايمـــــاني

وكم كانت دهشة الأوساط الكاثوليكية. حين كشف عالم اللاهوت الشهير آندرو نجرين، في أطروحته (الحكمة في مسلك المتصوف المسلم). الذي يوحد بين الحب كقوة جنينية وانجذاباً مادياً أولاً. وبين الإيمان كحب الله ثانياً، حيث يشكل الحب أيضاً جوهر الإيمان والصلة بالله، وهذا ما عبر عنه ديكارت الفيلسوف الفرنسي الشهير يوماً بقوله: إن الملحد لا يمكنه أن يشعر بالحب.

وتقع الإشكالية هنا في كيفية تحقيق المصالحة بين الحب الروحي والمادي، ولهذا فالمحبون هم الأكمل بين الصوفية العاشقين، وهم في رأي سلطان العارفين أصحاب الكمال، فـ«هم الذين يحبون الله له ولأنفسهم ولكل شيء، أليس لهم جميعاً نصيب من نَفس الرحمن»، ويجري بذلك تجاوز الوعي الشقي، الذي يدفع بصاحبه إلى العيش تحت وطأة الانشطار والتمزق، ولقد صهرت هذه الرؤية ابن عربي لتتجلى في تواضعه لله تعالى ولخلقه فيقول:

لا تحقـــــرنَّ عبـــــاد الله إن لهـــــم

حظـــاً مـــن الله ذي الآلاء والـــنعم

فمعظـــم الكـــون فالمـــدلول يطلبـــه

وهـــو الـــبريء مـــن الأنـــات والتـــهم

ليس سلطان العارفين بنبتة برية، فقد نشأ في أحد أهم مراكز الثقافة والعلم، اطلع على أعمال ابن مسرة رائد التصوف الإسلامي،

الذي استمرت أعماله ودراساته المعمقة متداولة ومحل دراسة وتفكر مع الحظر المفروض عليها. وقد لقي رأيه بأن الفلاسفة وحكماء الأمم قد توصلوا إلى إدراك التوحيد عبر التأمل والاعتبار. صدى طيباً لدى ابن عربي. الذي يعترف بشرعية طريق الحكماء. الذي يتطلب بدوره ضرباً من التقشف الصارم. لإزالة الحجب المتأصلة في النفس البشرية. وهذا يعني أن النظر وإعمال العقل المتسامي قد يتيحان للسالك تلقي إشارات إلهية. يحصل له بوساطتها إدراك التوحيد. حيث يساعده النظر والتدبر على فك مغالق العالم. أليس العالم كتاباً له بحروفه وكلماته. أي مخلوقاته ؟.

مع ذلك حرص ابن عربي أشد الحرص على لقاء الكثيرين من متصوفة الأندلس. فقد عاشر بعض مريدي الرواد من الجيلين الأول والثاني. وسلب بعضهم قلبه بحلو خصاله وطيب شمائله. التي ظهرت بعض آثارها في أعماله. كان أبو العباس صاحب فعال رقيقة. اهتزت لها مشاعر سلطان العارفين. رغم أنه كان أمياً. خلافاً لموسى الميرتلي شاعر زمانه. الذي خلب هو الآخر لب ابن عربي برقة مشاعره. فوصفه بالقول: «إنه صنف من الناس. يستمدون من الحق. ويمدون الخلق بلطف ولين ورحمة». ودع عنك سلوكه. «فإذا وجد محتاجاً باع كتاباً من كتبه القديمة حتى يطعمه. وحين نفدت كتبه رحل عن الدنيا».

ولم يغفل الشيخ الأكبر عن ذكر محمد الخياط. الذي يحتمل الأذى. ويخدم الفقراء بنفسه. ويؤثرهم بالطعام واللباس. وكثيراً ما كان يستحضر شعار (ما قال أنا قط). وأخيراً وليس آخراً الشيخ القبائلي. الذي كان يعم بدعائه أهل السموات والأرض. حتى الحيتان في البحر.

ينم التجوال المبكر لابن عربي في ربوع الأندلس، ثم في المشرق لاحقاً، عن ولع بمعرفة الإنسان بمعناه المطلق، حيث ارتقى بالإنسان إلى مكانة رفيعة، حتى كاد يصبح فكرته الرئيسة في معظم نصوصه على كثرتها، كيف لا، والإنسان عنده ليس شيئاً مهمشاً في دائرة الوجود، بل كينونة أمام الله، ووجود من الله، وبالله وفي الله، وهو ليس سوى مخلوق صُنع على عين الله وبصره، أليس الإنسان مُظهر الحق ومُجليه؟.

جاءت لحظة البداية في تصوف ابن عربي وفلسفته بخصوص الإنسان، كما يوضح الباحث الشبلي، انطلاقاً من عالم الممكن، حيث يؤكد أن انكشاف الوجود يعود إلى رغبة الوجود المطلق، فكان لابد من ظهور الموجود الحادث، حتى يتحقق الوجود كاملاً، والممكنات متميزة الحقائق والصور في ذاتها، فلما أراد الله أن يلبسها حالة الوجود أظهرها تعالى باستعدادها، وهي ليست في الأزل، بل أزلية العدم، ولذا جاء في الشرع أن الله يأمر الممكن فيكون، ولولا أن له حقيقة السمع، وفقاً للباحث محمد بن الطيب، وأنه مدرك لأمر الحق إذا توجه إليه، لم يتكون، ولا وصفه تعالى بالتكون، ويتعذر فهم هذا المحتوى الميتافيزيقي، فهو يعود إلى زمن البدايات، حيث لا زمن في الحقيقة، ما دفع الشيخ الأكبر إلى المسارعة يستنجد بقوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾، وذلك عند ابن عربي توجه الإرادة الحبية ،اي ارادة الحب،على الممكن ليظهر على أساس حب الأسماء الإلهية لظهور آثارها في عالم الإمكان، إن أي ميلاد جديد وأي حركة تحدث ما هما إلا استمرار لميلاد الوجود، ويخلص ابن عربي إلى أن العالم ظهر من نفس الرحمن، لينشر الحياة في كل شيء، فالموجدات كلمات الله التي لا تنفد، ولهذا فالعالم ليس غريباً عن أصل موجده، ويقول في هذا:

فلـــولا الحـــق مـــا كـــان الوجـــود

ولـــولا الكـــون مـــا كـــان الإلـــه

ونجده يقول أيضاً:

لـــــيس في الأكـــــوان شـــــيء

غـــــيره فهـــــو الوجـــــود

مما يشير إلى أن عقيدة الشيخ الأكبر ومذهبه يقومان على أن الله هو الوجود الحق، فقد عبر عن ذلك صراحة بقوله: «الوجود الذي هو أصل الأصول هو الله تعالى»، وقوله: «إن الحق هو عين الوجود»، ولهذا يجب التمييز الدقيق والواضح بين الوجود والموجود، ودون ذلك يحدث الخلط، لأن الموجودات كثيرة متباينة، بينما الوجود في ذاته واحد، لا يتعدد ولا يختلف، فالوجود أصل، والموجودات تابعة له، صادرة عنه، قائمة به، وهو المتحكم فيها بما يشاء من تغيير وتبديل.

ويخصص ابن عربي فصلاً لتعريف الجلال والجمال، فهذه حضرة، لا مقدرة لمخلوق على معرفتها وفقاً لقوله: «لو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علماً بالله وبما عنده، وهذا محال»، أما الثاني فهو تجلي الذات الإلهية بالجمال في عالم الممكنات، أي ظهور الحق في الكل، يقول ابن عربي: «وهو نعوت الرحمة والألطاف من الخمرة الإلهية باسمه الجميل، وهو الجمال الذي له الجلال المشهود في العالم»، ويتابع في أصل الإنسان ومآله:

فمـن كـان بيـتُ الحـقِ بـالحقِ بيتَـه

فعـــينُ وجـــود الحـــق غـــيرُ الكـــوائن

وبناءً عليه، فليس ثمة نوعان من الوجود، قديم وحادث، إنما هو وجود واحد لله وحده، ووجود الموجودات إنما هو لله خلعه عليها، فهو عين الأشياء وما الأشياء عينه.

❖❖❖

إن الإيمان بالله، عند ابن عربي، السبب الفعلي في إحداث التوازن النفسي للإنسان عامة، والصوفي خاصة، ليجعل وجدانه آمناً من مشاعر القلق والضياع والخوف، أما الكفر (الستر) فيعني إخفاء عبودية الإنسان، أي عين ماهيته، وليس إنكار الله تعالى، فالله حقيقة الحقائق، ولا يمكن إنكار الحق المطلق.

ولدي ابن عربي فهم مميز للإنسان المؤله، بعدّه تصوراً معيناً في الذهن، مشروطاً بقدراته واستعداده للمعرفة، حيث لا إمكان لمعرفة الله المطلق، فبينه وبين الإنسان حجاب، لا يمكن اختراقه، وهو مع الإنسان بقدر استعداد الأخير، ألم يقل موسى لابن عربي لما أسري به: «لا تأخذ إلا على قدر استعدادك»، فكل مُعتقد يعبد إلهه الذي استطاع أن يدركه ويستوعبه.

و بذلك يصبح كل اعتقاد في الحق حقاً، ولا يعدو كل تصور ومعتقد، أياً كانت سذاجته، أن يكون صحيحاً، فهو تعالى حاضر بمعنى ما، وهو المطلق، ولكل وفق استعداده، وهذا إيمان، كما يعلق الباحث الشبلي، إيمان ثوري تحريري، لكنها معادلة صعبة، تتطلب إنساناً متميزاً، ولنتأمل عمق قول ابن عربي: «اعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله»، لقد اتسع قلب ابن عربي وفكره لخلق الله كلهم، بغض النظر عن الدين والمعتقد، واختلاف مشاربهم، ولهذا يقول:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

ولا ريب، ذاك قول اذهل حينها جميع الملتزمين بالحرفية الصارمة للنص الديني، وفاتهم أن ابن عربي لم يكن ليتوقف عند هذا الدين أو ذاك، لأن عبادته تعالى حاضرة في جوهر الأديان جميعها، فقد كان ما يعنيه حقاً إيمان الحدس، أي إيمان القلب.

مع كل ما سببه ابن عربي من لغط لم ترد عبارة (وحدة الوجود) في مؤلفاته على كثرتها، ولا سيما في رائعته (الفتوحات المكية)، حيث يرى بعضهم أنه ضمنها عقيدته درءاً للشبهة، ومنهم من أعاد غياب المصطلح إلى أن الفكرة كانت في طور النشأة، ورأى آخرون أنه تعمد ذلك، كي تكون في متناول أصحاب الفطنة والعقل الراجح فقط، أما الباحث بن الطيب فيرى أن ابتعاد ابن عربي عن المصطلح يعود إلى وشائجه القوية بالفلسفة، على نحو يفوق صلته بالتصوف، ولذلك أعرض متعمداً لإنشاء فكر صوفي بعيد ومتميز عن المدارس الكلامية والفلسفية.

كان ابن عربي حريصاً على إقناع القارئ بأنه يكتب عن مدد إلهي وذوق كشفي، أو ليس هو القائل: «من أصولنا أنّا لا نتكلم إلا عن ذوق»، كما أكد رأيه ذلك شعراً:

قلمي ولوحي في الوجود يمدّه

قلم الإله ولوحه المحفوظ

مـا شئت أخـرى والرسـوم حظـوظ

ولهذا كان لعقيدة البعث لدى ابن عربي موقع وأثر كبيران في طمأنة الإنسان وأمنه، تميزه بوجدان منفتح، يأمل في الأبدية، ويقودنا ذلك إلى عقيدة البقاء المرتبطة بانكشاف حقيقة الذات بإطلاعها على الحقيقة الأصلية المتصلة بالإنسان، فهو«عين ثابتة باقية، سواء في حال الوجود أم حال العدم، ليعانق عندها الإنسان الحياة، لا يكدره العدم»، وهكذا يصبح الموت تأكيداً للبقاء، حيث لا يتولى (الحق) هدم هذه النشأة، فالمسمى موتاً، ليس بإعدام، وانما هو تفريق، فيأخذه إليه، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه، إنها لبشارة، وفق شرح الباحث الشبلي، تقتضي أن يحقق الإنسان كمال إنسانيته، وهي حالة مباشرة في جوهرها إلى الله، الذي خلق العبد، وهي أيضاً حقيقة تحرر الإنسان من كل مكبلات المجتمع والتاريخ، تقوده إلى الرضا، ويقول ابن عربي في هذا: «فإن العبد المنتحي على نحو مطلق هو الذي عرف ربه بحقيقته المطلقة».

ويخلص الباحث بن الطيب أيضاً إلى أن الوحدة الوجودية حالة شعورية في الأصل، لا يتحقق العارف بها دفعة واحدة، وإنما تأتي بالتدرج ثمرة لمعراج الصوفي في حال فنائه، وهي وحدة رحبة ليست مادية، ويشكل الوعي بالمحدودية، والتيقن بالوقوع تحت القهر الإلهي لحظة البداية في معرفة السبيل إلى الله بوساطة العبادة والمكابدة، حتى يصل إلى الوعي التوحيدي، ولهذا يركز ابن عربي على أن الذلة هي بؤرة الشعور، ومفجرة الوعي بالذات، وتصبح وعياً إنسانياً، بعد أن كانت فعلاً إلهياً تكوينياً، وفي هذا يقول:

أنـــا عبـــد والـــذل بالعبـــد أولى

لا أرانـــي للعـــز بـــالحق أهـــلا

وهـذا أيضـاً يفضـي إلى الـنفس، الـتي تمثـل إشـكالية في دائـرة الثقافة الإسلامية عامة، وفي دائرة التصوف خاصة، وخلافاً للاعتقاد السائد بعدّ الصوفية أن النفس هي الجزء الشرير في الإنسان الجدير بالازدراء، نجد ابن عربي يعدها جوهراً إلهياً أولاً، وأصلاً للمساوئ ثانياً، لكنه ثالثاً يبرئها من وصمة الشر والخير على السواء، فالإنسان لدى ابن عربي إمكان حقيقي للوجود، ومالك بالقوة لإمكانات الترقي والسمو، يطلق عليه أحياناً الإنسان الحيوان، الذي يلتقي بالإنسان الكامل في إمكانات الكمال والمعرفة، وإن لم يرتق مثله في مدارج المعرفة، لذلك يبقى الاختلاف بينهما جوهرياً.

يحرص ابن عربي على التفرقة بين النفس الناطقة والنفس الحيوانية، فكل منهما تنتمي إلى عالمها الخاص، فالأخيرة بمنزلة الجسد وفرصة الكائن كي يصبح إنساناً، ويضفي على النفس الناطقة معنى يكاد يقترب من الروح، فنجده يقول: «أعلم أن النفس الناطقة سعيدة في الدنيا والآخرة، ولاحظ لها في الشقاء، لأنها ليست من عالم الشقاء، إلا أن الله ركبها هذا المركب البدني المعبر عنه بالنفس الحيوانية، فهو لها كالدابة، وهي كالراكب عليها».

ويلتقي ابن عربي في هذا مع ما أكده القرآن الكريم من أثر النفس اللوامة في دفع صاحبها لمخالفة أهوائه ومقاومتها، ليعلن أنها إذا أصبحت مطمئنة كانت جديرة بالرجعى راضية مرضية، وهذا، كما لا يخفى، معنى الرجعى الضمني، لأن انطلاقها كان أصلاً من العالم الإلهي.

أما الشيطان فهو الهوى، وكل ما يخالف الروح من طهارة وتزكية، إن رحلة الحياة، كما يشير الباحث الشبلي، رحلة الروح بالجسد، ولذلك لا يميل ابن عربي إلى الفصل الحاد بين الجسد والروح، فالإنسان لديه وحدة كاملة، وعليه أن يتفتح بكل أعماقه، لأنه حين ينشطر يصبح رهين المأساة الإنسانية بسبب خياره الانفصال عن ذاته وعن الوجود، وعليه وحده تحمل تبعات رغبته النابعة من الكبرياء والعزة بالإثم، ولذلك لا تعني التجربة الصوفية الانقطاع عن الحياة والزهد في مطالب الجسد، فهو يبقى المنطلق الفعلي لاكتشاف الذات الإنسانية بكل مجالاتها، مع الحرص على إخضاع الهوى، حتى يتلاءم مع أمر الله وإرادته.

و يدعو ابن عربي إلى طريق النور وإلى الاغتراب عن العالم الأدنى، والترقي إلى عوالم الخير والسمو، حيث يقول:

لا تُطعِ النفس التي من شأنها
سدل الحجاب عليك وأسجدْ واقتربْ
لا تطمعنَّ بها فلست بأهلها
واجنح على النور المهيمن واغتربْ
فهو الذي أعطى الوجود بجوده
فاعمل بما يُعطي وجودك، تقتربْ

وماذا عن العقل؟

ينحو ابن عربي تأثراً بالتراث الصوفي والإشراقي إلى تأكيد أولية القلب من حيث صدق معارفه على العقل، فقد عدّه مرتهناً بحقائق

العالم، لا يتخطاها، مع ذلك لم يصل ابن عربي إلى درجة نفي العقل وأثره، بل عمد إلى محاولة رسم حدوده وتوضيح مجاله خشية التجاوز، فيصبح عندها مدخلاً للوهم، أما القلب فهو تلك القوة الخفية، التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جلياً، لا يخالطه شك، بينما يستحيل، في رأيه على العقل الخروج من دائرة الصواب والخطأ، ويقول ابن عربي في هذا: «إن العقل ليس مبدعاً، بل مقلد، فلا شيء أكثر تقليداً من العقل، وهو يتخيل أنه صاحب دليل إلهي، إنما هو صاحب دليل فكري، يمشي به إلى حيث يريد، والعقل الأعمى، بل هو أعمى عن طريق الحق، لكن، إذا أقر الإنسان بحدود العقل، ولم يعن له تضخيمه والاستبداد بسلطته، فلن يحصل على الحقيقة، بل سيقيم وثناً وقيداً على الذات، يورط صاحبه في حجاب سميك، ويقول ابن عربي في العقل شعراً:

يخالف العقل تقليب الوجود فما

للعقل شيء سوى قيد واغلال

ربما كان العقل ومجاله مثار حديث ذلك اليوم المشهود في قرطبة، حين جرى اللقاء الشهير بين محيي الدين بن عربي والفيلسوف المسلم الكبير ابن رشد (1126م - 1198م)، فقد أثار الشاب بموهبته الفذة وذكائه المتقد إعجاب شارح أعمال أرسطو وقاضي قضاة قرطبة، حين أجاب عن كل الأسئلة، فقد بدا كأنه يحفظ عن ظهر قلب كل ما جمعه ابن رشد في ذهنه من معارف طوال سنوات، مع ذلك لم يفض اللقاء إلى نجاح يذكر، فحين سأله أبو الوليد عن مقدار مطابقة النظر مع الكشف، جاءت إجابة ابن عربي الشهيرة بـ نعم ولا، ولم يتمكن أحدهما

من إقناع الآخر، فابن رشد موسوعي المعرفة، ذو توجه عقلاني، يقوم على إخضاع الوجود لمقتضيات العقل وتحويله إلى علم وقوة، وابن عربي يؤمن بالكشف سبيلاً إلى المعرفة.

استمر ابن عربي يمنّي النفس بلقاء آخر، لكن الأقدار لم تشأ، فقد وافت المنية ابن رشد في المغرب، ولم يعد أمام ابن عربي سوى أن ينظر إلى الركب الحزين يمضي إلى قرطبة، يتقدمه جثمان الفيلسوف الكبير مشدوداً إلى جانب بعير، بينما مؤلفاته وكتبه معلقة على الجانب الآخر.

لعل ابن عربي كان تواقاً إلى النقاش مجدداً مع الفيلسوف الكبير عن العقل، وخاصة سماته المتعلقة بالتقييد والموضوعية الباردة والحياد، فضلاً على عدم استقلاله بنفسه، وانتفاء قدرته على تحصيل المعرفة إلا بوساطة الحواس، فوفقاً لقوله: «يا أخي، ما أفقر العقل، حيث لا تعرف شيئاً، إلا بوساطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها»، ثم إن المعرفة بوساطته مشروطة بذات ما، وبوضع معرفي وتاريخي معين، ولذلك فمن المحال الوصول إلى معرفة منطقية محايدة في سياق التغيرات، أما القلب فيتسع لكل شيء، لا يقيد ولا يحصر، يحيط بكل الصور في تقلبها وتواردها المتواصل، ويتكفل الله بالإخبار عن الذات الإلهية وعن صفاتها بألسنة الشرائع، وللدين أن يقول بعد ذلك: ليس كمثله شيء، ناهيك عن ان إثبات الذات وفق الأدلة العقلية لا يمكنه أن يُولد حباً، بينما معرفة الله ومحبته ممكنة ومتاحة في وجداننا، وفي ما نحسه منه داخلنا، فنجعله نصب أعيننا وفي قلوبنا وفي خيالنا، كأننا نراه.

لم ينكر ابن عربي حق العقل في معرفة الوجود وفقاً للباحث الشبلي، وإنما رفض ادعاء احتكاره لمعرفة الوجود، ما جعله يحرص على توضيح حدوده، والدعوة إلى ضرورة دعمه بالخبر والمشاهدة، أي استعمال النورين العقلي والإيماني من دون الخلط بينهما، فالإيمان يشهد للعقل، بينما لا يشهد الأخير بصحة ما يمنحه الإيمان، ويفيض به الكشف.

❖❖❖

غادر محيي الدين إشبيلية، وهو في منتصف العقد الرابع من عمره، عقب انتهاء زواجه ووفاة والديه، قاصداً مكة المكرمة لأداء فريضة الحج، ولم يعد بعدها إلى الأندلس، أمضى حياته في حل وترحال دائمين، أخذ ينتقل بحرية من بلد إلى آخر، تماما مثلما يتنقل في كتابته من فكرة إلى أخرى ومن موضوع إلى حكاية من دون التقيد بسياق متجانس متماسك، حيث يختلط الشعر بالنثر، والفلسفة بالتصوف، والبرهان بالكشف، وذاك أسلوب لمن يفهمونه مفعم بالحيوية، يدفع إلى الفكر والتأمل.

واظب ابن عربي في أسفاره على العبادة والنظر، كان في شبه انتشاء دائم، لم تفارقه خلالها الرؤى والعبر، التي حرص على وضعها في مؤلفات ورسائل، بلغت قرابة خمسمئة عمل، ثبتت أصالة مئة وخمسين منها، جاءت مشوبة بعاطفة جياشة، وبعبارات حارة متخمة بالأسرار والرموز، ومن أشهرها (الفتوحات المكية)، و(فصوص الحكم)، و(مواقع النجوم).

خاض محيي الدين بن عربي في طريقه إلى مصر تجربة مثيرة في تونس، حيث التقى درويشاً، يعيش في عزلة تامة في منطقة سبخة،

تغطيها المستنقعات، يصطاد كل صباح سمكات ثلاثاً، يطلق واحدة، ويتصدق بالثانية، ويحتفظ بالثالثة طعاماً ليومه، ولدى تأهب ابن عربي للرحيل سأله الدرويش، والدموع تنهمر من عينيه، التماس شيخه في مصر وسؤاله النصيحة عما يفعل بنفسه في هذه الدنيا.

بدا الأمر غريباً لابن عربي، أيحتاج رجل كهذا إلى نصيحة من أحد؟!، وازداد عجبه حين وجد شيخه يعيش حال أهل الدنيا مترفاً في قصر منيف، وأكثر ما أثار دهشته قول الرجل: عد، أخبر صاحبك أن ينتزع حب الدنيا من قلبه، وانهمرت دموع الدرويش لدى سماعه النصيحة، وأخذ يتمتم باكياً: الويل لي، أعتزل الدنيا منذ ثلاثين عاماً، وأمضى الوقت ناسكاً متعبداً، ولا يزال قلبي متعلقاً بها، بينما شيخي يعيش وسط نعيمها من دون أن يحمل في قلبه أي ذرة حب لها.

تشير حكاية الدرويش إلى جوهر طريقة ابن عربي وأتباعه، فخلافاً لبعض الصوفية، الذين يفضلون الانسحاب من الدنيا واللوذ بالكهوف والصوامع تطهيراً لقلوبهم وتبخيساً لأنفسهم، يجوب أرجاء الأرض، يتأمل جمال الخلق، ويتلمس قدرة الخالق، أما الخلوة فإن ابن عربي يعدّها بمنزلة مشفى لمرضى القلوب، ولا يمكث الإنسان في المشافي إلى ما لا نهاية، حيث يتجلى الكمال الإنساني في العيش بين الناس والانخراط في المجتمع والانفتاح على التجربة الإنسانية، ولا يعني ذلك التخلي عن العزلة تماماً، فهي تشكل ضرورة أحياناً لمحاسبة النفس وتزكية القلب إيذاناً بالانطلاق مجدداً.

التقى ابن عربي في مصر بأكثر الفقهاء والحكماء، وكان أكثرها إثارة لقاؤه بالقطب، الذي سأل أتباعه يوماً إقامة وليمة، فأعدوا قدراً

كبيراً من اللحم، وما إن تناول كل من الحاضرين لقمة، فإذا القدر يتحطم من دون أن يلمسه أحد، وبدأ القطب يسألهم واحداً واحداً تفسير ما حدث، فأعاده كثيرون إلى أسباب مادية، ورآه آخرون إشارة روحانية، ونال أحدهم إعجابه الشديد بقوله: إن القدر تحطم عامداً خشية أن يطهو فيه يوماً أعداء الله ثوماً وبصلاً، وقد كفاه الآن شرفاً مد أياديكم، ثم التفت القطب منشرحاً يسأل ابن عربي رأيه، فقال: يسألنا القدر أتتحطم قلوبكم إلى آلاف القطع، إذا اتسعت لحب الآخرين، بعد أن عمرها حب الله؟!، ورد القطب بابتسامة صفراء قائلاً: تماماً هذا تماماً ما أظنه!.

ضيق في مصر

لم يلق ابن عربي ترحيباً يذكر من فقهاء مصر وعلمائها، فلم يرقهم عدّه الكمال الروحي فيضاً إلهياً، يتجلى في أوليائه الصالحين، أكثر منه في اعتزال الدنيا والإغراق في تأدية الشعائر والطقوس، وكادوا يفتكون به حين جهر بنظريته في (وحدة الوجود)، لولا مكانته الرفيعة لدى الملك الأيوبي العادل حاكم مصر.

لم ينس ابن عربي قط ما لحقه على أيدي رجال الدين في مصر، فيصف لاحقاً ما أصابه بالقول: «أول ما وصلت هذه البلاد سألت عن أتباع هذه الطريقة المثلى، عسى أن أجد منهم نفحة الرفيق الأعلى، فحملت إلى جماعة جمعهم خانقاه عالية البناء واسعة الفناء، فنظرت إلى مغزاهم المطلوب، ومنحاهم المرغوب بتنظيف مرقعاتهم وترجيل لحاهم» ويضيف: «ولقد

لقيت بهذه البلاد من يلبس سراويل الفتيان، ومن لا يستحيي في ذلك من الرحمن، لا يعرف شروط السنن والفرائض، ولا يصلح أن يكون خديماً في المراحض».

وتتساءل الباحثة كلود عداس عن سبب تلك الحدة البلاغية، أتراها أثر لنزعة إقليمية أندلسية ؟!، أم تعبير عن اختلاف فعلي بين أهل التصوف في كل من المشرق والمغرب ؟!.

وترجح الباحثة أن ابن عربي قد قوم متصوفة مصر والمشرق في إطلالته الأولى، استناداً إلى تجربته الذاتية التي عاشها في الأندلس، فقد كان لكل من التوجهين أسلوبه المميز الخاص، وإن جمعتهما معاً الأسس العقائدية والأهداف نفسها، حيث ينزع التصوف المشرقي نتيجة أسباب متعددة إلى هيكلية تراتبية، تجلت في تطوير طريقة عيش روحية جماعية، بينما بقي التصوف الأندلسي في أكثر ممارساته تجربة فردية ذاتية، يتسم بالحرية والمرونة، ولكل خصوصية في العبادة.

لم يستهجن ابن عربي وحده سلوك المشارقة المأخوذين بالأبهة، فقد اضطر محمد بن الوليد الطرطوشي صاحب (سراج الملوك) إلى تمديد إقامته في مصر محاولاً إصلاح ما وجده من سطحية وخفة، ناهيك بسخرية ابن جبير في كتابه (الرحلة) من نزعة علماء المشرق الاحتفالية ومن افتتانهم بالرتب الرفيعة وبالألقاب الطنانة، أياً يكن الأمر، فما إن استقر المقام بابن عربي في بلاد المشرق، حتى أخذ يتبنى بعض ممارسات متصوفة المشرق، كلما بدا له ذلك ضرورياً أو ملائماً.

❖ ❖ ❖

ليس رجال الدين في مصر من ضاقوا وحدهم ذرعاً بابن عربي، فقد قضى سنيّ حياته تلاحقه اتهامات الزندقة والهرطقة، وكم كابد من الحزن والأسى لعدم محاولاتهم فهم فكَره واستيعابه على نحو صحيح، ألم يتبينوا تأكيده في مقدمة رائعته (الفتوحات المكية)، أن لا وجود إلا لواجب الوجود، وأن الله واحد أحد، لا يتعدد ولا يتغير، منزّه عن الصاحبة والولد، موجود بذاته، لا يفتقر إلى أحد، يفتقر إليه كل موجود، والعالم موجود به، وما الأشياء جميعها إلا تجليات لأسمائه وصفاته، ولا شيء سواه يستحق الذكر؟.

بكلمة موجزة يمكن القول: إن ابن عربي كان يعتقد أن الوجود هو الله من حيث هو وجود واحد أحد، وما الأشياء جميعها سوى مظاهر لوحدانيته، ولا يعدو كل ما يعيه الناس في الواقع من العالم الخارجي في أثناء حياتهم، كونه وهماً وليس حقيقة، وبناء عليه، فإن أي جزء في الكون يماثل الكون برمته، فالإنسان نسخة جامعة للموجودات، إن فيه من كل موجود حقيقة، ولذلك فالإنسانية في جوهرها واحدة، حيث تتدفق القدرة الإلهية في الكون أجمعه، مع ذلك يميز ابن عربي بين الذات والفيض، ويشير كذلك إلى عدم تماثل جوهر الإنسان والمصدر، ولهذا فإن الموت عند ابن عربي بمنزلة مولد جديد، بعد أن يحقق الإنسان مهمته، إيذاناً بالدخول إلى حياة جديدة في الله.

بناء على رؤية ابن عربي هذه تصبح حرية الإرادة لدى الإنسان أيضاً وهماً بسبب افتقار الإنسان بحكم طبيعة النفخة الإلهية إلى القدرة على الاختيار، وهنا يتلاشى التمييز بين الخير والشر، فكل ما يرتكبه الإنسان من شر يرجع إلى وجود وهمي زائل، أي إن أفعال الإنسان غير

حقيقية، لتنتفي بذلك مسؤوليته عما يفعله، وبناء عليه لم يكن ابن عربي يتوقف عند هذا الدين أو ذاك، لأن عبادة الله حاضرة في جوهر الأديان كلها، وقد وجد الإسلام الأسلوب الأكثر ملاءمة له، والتصوف بمنزلة فلسفة الإسلام الحقيقية، وتبعاً لذلك إن الفاعل هو الله، وما المخلوقات إلا بحال للحق، أي إن الخلق هم من ينفذون المشيئة الإلهية، تماماً مثل القلب الذي يحرك الجوارح، ولله المثل الأعلى، مع ذلك لم يوفق ابن عربي، وفقاً للباحث الشبلي في إيجاد توازن بين الجبر والاختيار، فكان أن نسب الفعل إلى عين الإنسان الثابتة في عالم الممكن، ولا يعني ذلك وقوع المعصية على غير مراد الله، فالمعصية ليست معصية، وإنما هي كذلك من حيث حكم الله، وثمة وجه آخر يعود إلى تعارض الأسماء الإلهية واختلاف آثارها.

تبنى المتصوف الفارسي كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني المتوفى عام 1329م نظرية ابن عربي في (الفيض الإلهي)، ودافع بشدة عن صدق عقيدته، غير أنه خالفه الرأي في نظرية (وحدة الوجود)، لأنها تعني انتقاصاً لمكانة الإنسان وإنكاراً لإرادته الحرة، ومضى يبين وجود الوحدة مع تعددية الفيوض الإنسانية، ويرى أن إرادة الإنسان أيضاً فيض من الإرادة الحرة المطلقة، وتلك إحدى صفاته تعالى، فالإنسان يمتلك، إذاً، إرادة حرة تقريباً.

وحلاً لإشكالية الجمع بين إرادة الإنسان ونظرية القضاء والقدر يعيد الصوفي الفارسي سلوك الإنسان إلى أسباب أولية وأخرى بعيدة لا يدركها، وبذلك يمكن تفسير الفعل الإرادي للإنسان بأنه تمازج قوى كثيرة متباينة، ويصل الكاشاني في رؤيته إلى نتيجة مؤداها أن الشر نتاج لهذه الإرادة، والإثم يقع بسبب

جهلها وابتعادها عن الله، غير أن العقاب، الذي سوف يلحقها في الدار الآخرة، سيعمل على تزكيتها وتطهيرها، ولذلك لن يكون أبدياً.

❖❖❖

حل سلطان العارفين بمكة المكرمة، فأدى فريضة الحج، ومكث بها ثلاث سنوات، قاطعاً معظم الوقت في الحرم الشريف وفي صحبة المتصوفين متعبداً متأملاً، ولم لا، فقد أصبح قطب زمانه، يلتقي أحياناً، وفقاً لحافظ ابن النجار بالأقطاب الراحلين في أثناء طوافهم بالبيت العتيق.

كشف ابن عربي من مجاهداته الروحية في مكة، وزاد مكابدته، وخاض رؤى ومكاشفات مثيرة، أخذ يظهرها في أحد أهم أعماله (الفتوحات المكية)، كان يتصبب عرقاً في أثناء كتابته، ويبدو محموماً، وكأن هناك ما يدفعه دفعاً إلى الكتابة، وقد أقر لاحقاً بأن نفحات حارة كانت تلفحه، وتكاد تحرقه، لم يكن يطفئها سوى الإمساك بالقلم، ويمضي يخبرنا عن ذلك الغريب الذي يطوف بالبيت، ليتكشف له أنه من أسلافه القدامى، الذين سكنوا الأرض قبل آدم، كيف ذلك؟، أليس آدم عليه السلام أول من وطئها قبل ستة آلاف سنة؟، فيرده: أي آدم تعني؟ اعلم أنه أتى بعده مئة ألف، جاؤوا ومضوا قبل أن يحل بها.

وليس خافياً أن القرآن الكريم والأحاديث لم تأت على ذكر ستة الآلاف سنة هذه، وإنما اعتمدها المفسرون بناء على مرويات (العهد القديم)!.

وفي مكة تزوج ابن عربي فاطمة بنت يونس، وأولدها سعد الدين، الذي التزم والده، لم يفارقه حتى لحق به عام 1269هـ، ليشاركه القبر نفسه.

وفي مكة باغته مقابله الروحاني الأنثوي، حين تبدت له وسط الجمع حسناء فارسية بارعة الجمال، تدعى النظام، بدت صورة نورانية متميزة كل التميز، ومظهراً مرئياً للحكمة الخالدة، طفيلة هيفاء، تقيد النظر وتحير الناظر، تلقب بعين الشمس والبهاء، من العابدات الزاهدات، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أفصحت أوضحت، وان نطقت خرس قس بن ساعدة، ولولا النفوس الضعيفة السيئة الأغراض، لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، وفي خُلقها الذي هو روضة المزن.

علي الأكثر لم ير ابن عربي النظام سوي مرة أو اثنتين بصحبة عمتها المسنة، التي كان يأنس بحديثها وأدبها، أو مع والدها الذي يحضر مجالسه، ليرى فيها صفات الجمال الحسي والمعنوي، فاتخذها رمزاً للجمال المطلق الشامل، الذي يتعشقه ويقدسه، وجاء حبه لها وسيلة للترقي نحو حب أعلى، فالمحب العارف لابد أن يفارق الجمال المقيد نحو الجمال المطلق، ومن ثم يؤكد ابن عربي أن شغل النفس بالجمال المقيد مع الدعوى برؤية جمال الحق في الأشياء لا يعول عليه، فإن الكمال والتمام للحب الإلهي، فهو موجود على الدوام ومتبادل بين الحق والخلق.

ويحلق ابن عربي عالياً منتشياً، فيقول: «كل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته

على الإيماء إلى الواردات الإلهية والنزلات الروحانية والمناسبات العلوية جرياً على طريقنا المثالي» إن الحسن والجمال للصوفي لهو التجلي بامتياز، فالله جميل يحب الجمال، وحق لسلطان العارفين أن ينتشي بما يعرف من حالة التوافق بين غير المرئي والمحسوس، تلك الحالة التي أطلق عليها جلال الدين الرومي في أحد نصوصه (التواطؤ بين الروحاني والمحسوس).

يشير ابن عربي إلى النظام بعدّها إشارة إلى الحكمة العلوية، التي تجلت له شهوداً، فيقول: «كنت أطوف ذات ليلة بالبيت، فطاب وقتي، وهزني حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط، وطفت على الرمال، وحضرتني أبيات أنشدتها، أُسمع بها نفسي ومن يليني:

ليت شعري هل ترى أي قلب ملكوا

وفؤادي لو درى أي شعب سلكوا

أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا

حذر أرباب الهوى في الهوى ارتبكوا

ولم أشعر ألا بضربة بين كتفي ألين من الخز، فالتفت، فإذا جارية من بنات الروم، لم أر أحسن وجهاً، ولا أعذب منطقاً، ولا أرق حاشية»، جاء النص مشبعاً بالدلالات الرمزية، حيث بدت الفتاة صورة متعالية، لا يراها سواه، رمزاً للحكمة الخالدة، ولهذا امتلكت وجوداً بالتجلي، ملك في صورة إنسان، ونسبها لذلك إلى الروم، كناية عن الروحانية العيسوية، كما يفهمها.

❖ ❖ ❖

غادر ابن عربي مكة، وأخذ يذرع الدنيا الناطقة بالعربية طولاً وعرضاً، التقى في بغداد بالصوفي الشهير عمر السهروردي، فأخذ كل منهما يتأمل الآخر من دون أن يفتح أحدهما فمه بكلمة، وذهب ابن عربي إلى قونية، ويقال إنه تزوج أرملة من أجل ابنها صدر الدين القونوي، الذي أصبح من أهم مريديه، ثم من الاتباع المقربين لجلال الدين الرومي لاحقاً، وقضى سنوات ثلاثاً يقطع الطريق بين مصر والموصل ذهاباً وإياباً.

بلغ ابن عربي الذروة في التصوف، وذاع صيته، وازداد اللغط من حوله، وتكاثر عليه الخصوم، مع كل ما بذله من محاولات في استرضائهم، مع ذلك كان لديه بعض المعجبين، في طليعتهم حاكما حلب ودمشق، فقد أهداه الأخير قصراً، ليستقر به، فإذا هو يقدمه من فوره إلى أحد الفقراء.

وشهدت دمشق في عام 1223م لقاء مميزاً، بقي عالقاً في ذهن الشيخ الأكبر، حين جاءه صبي مراهق، هو جلال الدين الرومي في صحبة والده العالم الفقيه لزيارته في أثناء مرورهما بالمدينة، ولدى سؤاله الصبي عن عمره أجاب: أصغر بعام من الهدى، ما يعني حسب علم الحروف أنه ولد عام 604 هـ، وأخذ الشيخ يتابعهما بنظره، وهما يبتعدان، معلقاً بالقول: عجباً محيط كبير يتبع بحيرة صغيرة.

❖ ❖ ❖

لقي محيي الدين بن عربي في دمشق من الضيق والعنت الكثير، فقد كرهه معظم رجال الدين كراهية شديدة، ونفروا من نظريته في (وحدة الوجود)، عدا أن الحسد والغيرة قد أهلكتهم، ليس بسبب حظوته

لدى الحاكم وكبار المسؤولين فحسب، بل لارتيابهم في صحة عقيدته، لم يكن ابن عربي أيضاً معجباً بهم، ليس بسبب معارضتهم لفكره ورؤيته، بل ساءه كثيراً تربحهم بالعلم والدين، حيث بات انشغالهم بجمع المال يحجبهم عن رؤية الحق، وسلطان العارفين كان من أشد الناس بغضاً للمال، ولمن يعبدونه ويكنزونه.

ذات يوم رأى بن عربي عاشقاً للمال يؤم الصلاة في جماعة على شاكلته، فهاله ما يرى من رياء، فضرب الأرض بقدمه، ورفع الصوت عالياً مخاطباً الإمام بحدة: إنني أطأ بقدمي إلهكم هذا، فهبوا جميعاً هبّة رجل واحد تاركين الصلاة، وأخذوا يلاحقونه ويمطرونه باللعنات، وما إن أمسكوا به حتى أشبعوه ضرباً وركلاً، ظل يعاني آثاره المبرحة حتى وافته المنية في السادس عشر من تشرين الثاني – نوفمبر عام 1240م، عن عمر يناهز الثالثة والسبعين عاماً.

ووجد هؤلاء في وفاته فرصة ثمينة للنيل منه، فعمدوا إلى تحويل قبره في سفح جبل قاسيون إلى مقلب للنفايات، بقيت المخلفات والقمامة تعلوه قرابة ثلاثة قرون، حتى فتح السلطان العثماني سليم الأول بلاد الشام.

المثير حقاً تنبؤ سلطان العارفين في رسالة (الشجرة النعمانية في الدولة العثمانية) بالعثور على قبره وكشفه لدى دخول السين في الشين، وقد تضمنت الرسالة وصفاً لدولة بني عثمان، التي لم تكن قد خرجت إلى الوجود بعد.

وكان أن أخبر أحد علماء البلاط السلطان العثماني سليم الأول بالنبوءة، وبأن السين ترمز له، بينما تشير الشين إلى بلاد

الشام، أي دمشق، وتفاءل السلطان خيراً، وتوجه إلى فتح الشرق الأدنى ومصر.

وما إن تم للسلطان فتح دمشق عام 1517م، حتى أمر من فوره بالبحث عن قبر ابن عربي وإزالة النفايات، وتوجه الفاتح العظيم، ليقف عنده حين العثور عليه، وأخذ ينتحب باكياً، وأمر بإقامة ضريح وبناء مسجد، ولا يقل غرابة طلب السلطان التوجه إلى عتبة ذلك المسجد. وأمر بحفرها، فكان أن عثروا تحت عتبته على درهم من الذهب، حيث ضرب ابن عربي قدمه منذ ثلاث قرون خلت ازدراء لعبادة المال ومن يعبدونه.

❖❖❖

عرفت أوروبا القروسطية ابن عربي، وأثبتت الدراسات الحديثة حجم تأثيره في الكوميديا الإلهية لدانتي، وخاصة في تصوير الشاعر الإيطالي دانتي للفردوس والجحيم، ولتلك الكاعب الحسناء التي قادته إلى السماء.

والآن يبدي الغرب اهتماماً ملحوظاً بأعمال محيي الدين بن عربي، حيث تقترب المعالجة الحديثة لعلماء اللاهوت للمسائل الروحية كثيراً من أسلوب المتصوف المسلم في تناولها، والأمر لا يتوقف هنا فحسب، فالمستعرب الأميركي مايكل سيلرز المتخصص بالدراسات الإسلامية ومقارنة الأديان يجد في أعمال ابن عربي إرثاً إنسانياً عظيماً، لم يأخذ حقه بعد من الدراسات المعمقة، ويركز الباحث الأميركي على قدرة سلطان العارفين التعبيرية، ونجاحه في استعمال اللغة المحدودة بطبيعتها للتعبير عن غيرالمحدود وغير المتناهي. كذلك

تميزه بحس رفيع في وضع الفروق بين الثقافات المختلفة على نحو إيجابي، يُمكن في الوقت نفسه من إيجاد أواصر تجمع الناس على اختلاف توجهاتهم الثقافية، وذلك في رأيه يساعد أصحاب المدرسة التفكيكية كثيراً في جدالهم الفلسفي في اللغة واستخدامها في تحويل المعنى الذهني إلى حسي، ناهيك بالفائدة الجمة التي يظن أن أعمال ابن عربي تضفيها على حوار الأديان، الذي يطلق عليه عادة حوار الحضارات.

نعم، لقد أحدثت فترة ما بعد الحداثة انقلاباً جذرياً في العقل في الغرب، عقل عصر التنوير خاصة، ورفض تأكيده أن العلم الوجه الوحيد للحقيقة، مثل تلك الثقة المطلقة المتعلقة بموضوعية المعرفة، مبطلاً بذلك الثنائيات التي يعتمدها العقل الاستدلالي، المبدأ والأثر، والصورة والأصل، والسبب والنتيجة وهكذا، لكن لم تنته إلى الحقيقية الواحدة، بل جنح إلى رؤية عالم متشظ مفكك، كما يجده د. محمد مصباحي رؤية ذات مضمون تخريبي أمام الوجود والمعرفة والإنسان والأخلاق والتاريخ.

كان ابن عربي، وفقاً للباحث المغربي، يرمي إلى تحرير الوجود من حجب العقل وتبيين حدوده، فالله أوسع من أن يقيده عقل عن إيمان، أو إيمان عن عقل، ومن ثم تحويل الطاقة البشرية إلى الأعلى، بينما لم تتراجع الحداثة إلى ما بعد أسسها الثابتة، وانصب انتقادها على صرامة العقل وادعائه امتلاك الحقيقة، نعم اتسع قلب سلطان العارفين فعلاً لاحتضان الإنسانية بكل صورها ومظاهرها، لكن من منطلق مختلف تماماً، فابن عربي يبقى مؤمناً بالحقيقة الواحدة، التي على الإنسان التهيؤ لمحاولة إدراكها بعقله المنفعل، أي المتلقي بوساطة

القلب والبصيرة، حتى يحقق مهمته في حضور الله الدائم في قلبه، أي إنه كان يسعى لغاية أخروية، خلافاً لما بعد الحداثة، التي لا تكترث لبداية أو نهاية، وبذلك لم يتجاوز ابن عربي بفكره حاجز الزمن، ولم ترتد ما بعد الحداثة إلى صوفية خالصة، ويكفي سلطان العارفين ذلك النجاح الذي يحرزه الآن في محاولات قراءته مجدداً، وفي استقطاب أصحاب التوجهات المتباينة وأبناء الديانات المختلفة، حيث يقرأ كل منهم ما يوافقه من أعمال سلطان العارفين، ويتذوق بطريقته الخاصة المجال الروحي الذي يروقه ويوافقه.

ولا تزال محاولات الجمع بين القلب والعقل، أو الكشف والنظر، مستمرة منذ ذلك اللقاء الشهير،الذي شهدته قرطبة، ولعل ما كان يعنيه سلطان العارفين باللا والنعم وجود جزء من كل منهما في الآخر، عسى أن تلقى المحاولات النجاح مستقبلاً، ويتحقق لها السير بالإنسانية على تنوعها وفق خطا منسجمة متسقة نحو تواصل إيجابي بناء.

المراجع

1. Ibn Arabi, Divine Governance of Human Kingdom Interpreted by Shaykh Tosun Bayrak al – Perrahi at, Halveti.
2. Abdel Wahab Bouhid, Sexuality In Islam. Iba.
3. I.P.Petrushevsky, Islam in Iran..

4. سلمى الخضراء الجيوسي، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية.

5. د. محمد مصباحي، أستاذ علم الفلسفة والاجتماع في جامعة محمد الخامس بالرباط.

Mohamed – mesbahi ifrance Com/cvar htm.

6. نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي.

7. www.Azzaman.com.1/1/2002.

8. سعيد الشبلي، الإنسان والحرية عند ابن عربي، دار علاء الدين، دمشق.

9. محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، دار الطليعة، بيروت.

10. محمود محمود الغراب، الشيخ الأكبر، محيي الدين بن عربي، ترجمة حياته من كلامه.

الفصل الخامس

شيخ الإشراق
شهاب الدين السهروردي

يبادرنا شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي في مقدمة رائعته (حكمة الإشراق) بالقول: «لكل نفس طالبة قسط من نور الله، قل أم كثر، ولكل مجتهد ذوق، نقص أم كمل، فالعلم ليس وقفاً على قوم، فيغلق بعدهم باب الملكوت، ويمنع المزيد عن العالمين، وشر القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد، وانقطع فيه سير الفِكَر وحسم المكاشفات، وسد طريق المشاهدات».

كان السهروردي استثنائياً حقاً في الحياة وفي الموت، كما في ذلك الكم الهائل من الأعمال المعمقة التي أنجزها في وقت قياسي، لم يتعد تسع سنوات، ولذلك فمن الأفضل النظر إلى أعماله مجتمعة، وليس على نحو مجزأ بسبب تعذر ترتيبها زمنياً، وتناولها لمختلف القضايا الفلسفية، فضلاً عن طرح مواقفه الخاصة والبرهان عليها وفق منهج منطقي سليم.

لم يسلم اسم السهروردي أيضاً من الخلط، فقد التبس في بعض المصادر مع علماء ترجع أصولهم إلى قريته سهرورد، فأخذوا اللقب نفسه، دعاه الخصوم، وهم كثر، بـ (المقتول)، لينفوا عنه بذلك شرف الشهادة، مع ذلك يؤكد المستشرق الفرنسي هنري كوربان أن تلامذته لم يفهموا ذلك إلا بمعنى الشهيد، ومع حملات التشهير يبقى شيخ الإشراق أكثر ألقاب السهروردي ذيوعاً وانتشاراً، وهو يستحقه باقتدار، نسبة إلى المدرسة الفكرية التي أحدثها في الفلسفة الإسلامية.

كان السؤال الملح والأهم لدى أصحاب الفكر حينها عن إمكان تحقيق التقارب بين المدرستين الأرسطية والصوفية علي ما بينهما من تناقض جذري، حتي جاء السهروردي، واستغرقته المسألة الشائكة، وكان عليه التوفيق بين العقلانية والصوفية، وكان ان انهمك في مجاهدات مكثفة ونشاط عقلاني معمق، فتفتق ذهنه عن قدرة عظيمة في التوفيق بين المتباينات، وفي دمج كل ذلك ضمن أفق إسلامي، ليثبت أن التوليف بينها ليس ممكناً أو مستحيلاً فحسب، بل يشكل ضرورة، مؤكداً أن التمعن في الفلسفة المشائية شرط أساسي لفهم فلسفة الإشراق.

وهكذا لمع اسم السهروردي في سماء الفكر الفلسفي الإسلامي، وأصبح صاحب مدرسة إشراقية صوفية، قدر لها احتلال موقع الصدارة بين جماعة التصوف والعشق الإلهي، لما أثارته من سبحات عرفانية، خلب بها ألباب معاصريه بتوجهاتها العقلانية وببصيرتها النفاذة، فقد استطاع السهروردي باقتدار وشفافية تصوير عوالم المعقول والنفس والمعاد بأسلوب عميق وأخاذ، يلبي أشواق أصحاب النفوس التواقة إلى المشاهدة والخلود.

لم يأت السهروردي ومدرسته الفكرية من فراغ، ولم يكن في ذلك بدعاً، فقد ظهر والتطور الفكري الإسلامي في أوج حيويته. بفضل الانفتاح على مختلف الثقافات الأجنبية، وذلك التثاقف الحضاري والتلاقح الفكري. بما واكبه أيضاً من اصطراع المذاهب الدينية والمدارس الفلسفية، وكان السهروردي نتاج التعمق في الاطلاع على مختلف الثقافات اليونانية والفارسية واليهودية والمسيحية والزرادشتية من دون أن ينتقص ذلك من إبداعه واستقلاله الفكريين وأسلوبه المتميز، إن الحكمة لدى السهروردي ضالة المؤمن يسعى إليها أينما وجدت، وهي واحدة كلية، تتخطى الزمان والمكان، لم ينكر السهروردي تنوع مصادره الفلسفية والدينية، حيث يقول: «وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتني عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون، صاحب الأيدي والنور، وكذا من قبله بزمان والد الحكماء هورمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة، مثل أنبادقلس وفيثاغورث وغيرهما».

استند السهروردي في عرفانه، وفقاً للباحث الإيراني سيد حسين نصر إلى دين حي مكن من بعث فكَر القدماء في العرفان واستعادة قيمته ، وايقن بعد طول بحث وتدبر ان الحكمة في جوهرها واحدة، عبّر عنها الحكماء على مر العصور، كل بطريقته، فجدد التعبير عنها وفقاً للنهج القرآني، انطلاقاً من آية النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ، يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ، وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُّورٌ عَلَى نُورٍ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ، وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

يؤكد هنري كوريان متانة الصلة بين السهروردي وأسلافه من الصوفية، حيث استمر على دربهم في مكافحة القائلين إن عالم العقل هو عالم الروح، واتبع دعوتهم إلى الاستغراق في أعماق النفس، وليس اعتماد العقل الخالص، لكنه استطاع بفضل قدرته الفائقة على النقد والتمحيص، ومن ثم الخروج بأصلح ما في ذلك الصراع المستعر تقديم الحل عبر فكرة النور بوحي من النبوة الإيرانية القديمة، ويلفت كوريان النظر إلى تأثر السهروردي بالحلاج، وحسبنا في ذلك قول الأخير: «الأنوار نور النور في الخلق أنوار».

تعرضت الفلسفة المشائية منذ وقت مبكر بسبب النزاعات المادية الكامنة في الأرسطورية، إلى نقد الفقهاء والصوفية، الذي بلغ ذروته على يد ابن سينا، وما لبث أن اشتدت شوكة المعارضة بانضمام أبي الحسن الأشعري، العدو الألد للفلسفة المشائية، مع ذلك، مع كل المعوقات استمرت العلوم العقلية على ازدهارها في القرن الرابع الهجري- الحادي عشر الميلادي.

و سرعان ما تبدل الحال تدريجياً نتيجة اضمحلال مدرسة الاعتزال على يد السلاجقة، فكان أن شن الإمام الغزالي الفقيه المتكلم حملته الشهيرة على الفلسفة، ما اثر سلباً في التوجه الفلسفي عامة، مع ذلك يبقى الغزالي صاحب فضل لا ينكر على الصوفية بإعلانه أنها وحدها التي يمكنها تحقيق اليقين والسعادة الأبدية، مضفياً عليها بقوله هذا قبولاً وتكريماً، لا بأس بهما لدي الفقهاء والمتكلمين، وهذا مهد الطريق لظهور فلسفة الإشراق وانتشارها على يد شهاب الدين السهروردي.

ولد شهاب الدين يحيى بن أميرك أبو الفتوح السهروردي عام 544هـ-1157م في قرية سهرورد شمال غرب إيران، وفي العاشرة من عمره أرسله والده إلى الشيخ مجد الدين الجيلي في المراغة لتلقي دروس الحكمة، ثم أنتقل إلى أصفهان لدراسة الفلسفة على يد ظهر الدين القارئ، ويبدو أن الأخير كان متكلماً متأثراً بالفلسفة المشائية وفقيهاً أكثر منه فيلسوفاً، اطلع السهروردي في أصفهان على بعض أعمال ابن سينا الفلسفية، محط اهتمام العلماء آنذاك، وهذا ترك أثراً ملحوظاً في توجهات السهروردي الفكرية، الذي أنهى في أثناء إقامته في أصفهان ترجمة رسالة (الطير) إلى الفارسية.

للمفارقة، جمعت سنوات الدراسة في أصفهان السهروردي مع فخر الدين الرازي، وشاء القدر أن يتلقى الأخير بعد سنوات نسخة من كتاب السهروردي (التلويحات)، فأخذ يقبّلها، ويذرف الدمع على رفيق الدراسة، مع ما بين الاثنين من اختلاف وتباين جذري في توجهاتهما الفكرية، ولعل الرازي انفعل لدى استحضاره دعوة السهروردي إلى النهوض والإفاقة من الغفوة بقوله: «لا تحدث نفسك إن كنت امرءاً ذا جد بأن تتكئ على سرير الطبع راضياً برغد عيشه في هذه الخربة القذرة، وتمد رجليك، فتقول قد أحطت من العلوم الحقيقية بشطرها، ولنفسي علي حق، وقد فزت بقصب السبق على أقراني، كل هذه العلوم صفير وسفير، (أي صوت دون محتوى وورق ساقط)، رمز لنداء داعي الملأ الأعلى، يستيقظك عن رقدة الغافلين. انزعج بقوة، وارفض أعداء الله فيك، واصعد إلى آل طاسين رمز العقول والنفوس، لذلك ترى ربك بالمرصاد».

ما إن أتم السهروردي دراسته في أصول الفقه والحكمة حتى التزم الزهد والتقشف، وأخذ يجوب فضاءات العالم الإسلامي، ويلتقي

بشيوخ التصوف، وانهمك منفرداً بذاته في خلوات روحية طويلة ذاكراً مفكراً. قلة قليلة فقط أشارت إلى الصلة الروحية والفكرية بين السهروردي والصوفية، وإن فعلت نجد تلميحات تفيد بصلة عرضية تعدّه أقرب إلى الفلسفة، لكن نصوص السهروردي تزخر بالإشارات بينه وبين أسلافه المتصوفين، ناهيك بإشادته بهم لأنهم الحكماء، فنجده يقول: «فالصوفية والمجردون من الإسلاميين سلكوا طرائق أهل الحكمة، ووصلوا إلى ينبوع النور، وكان لهم ما كان» وقد أثنى على مجاهداتهم الروحية وقيمهم الأخلاقية ابتغاء الوصول إلى حالة الفناء، إلى الله.

لم يفت السهروردي الإشارة لاحقاً، في رسالته (المطارحات) إلى سعيه المطول بين البلدان، إذ نجده يقول: «قد بلغت سني قرابة الثلاثين سنة. وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص على مشارك مطلع علي العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها»، واتسعت رحلات السهروردي شيئاً فشيئاً، وامتدت لتشمل جنوب غرب الأناضول، حيث جمعته أواصر الصداقة بالأمراء والحكام السلاجقة.

ويذهب المستشرق الفرنسي المعروف لويس ماسينيون إلى أن السهروردي كان منذ صدر شبابه الأول إشراقياً محضاً، وقد أسس فعلاً مدرسة إشراقية في ديار بكر، ويزعم بعضهم أن الترحال وصل به إلى قلعة الموت أيضاً، التي كانت تعج حينها بالدعاة والعلماء، يجودون في مدرستها العرفانية بكل صنوف العلم والمعرفة، واستطاع السهروردي التمكن في كل علوم الفلسفة والتأويل، التي تعد بمنزلة الفن، أي تقنية الفهم، كما أظهر نبوغاً فائقاً وذكاء نادراً.

يصف لنا الشهرزوري أستاذه السهروردي بأنه كان مستوي القامة، شعره ولحيته أقرب إلى الشقرة. يميل إلى سماع الموسيقى. ولا يأبه برئاسة أو بأي أبهة دنيوية. يبدو أحياناً في بزة ملكية وعمامة زاهية الألوان. ثم يفاجئ القوم في يوم تال بثياب رثة مهلهلة. وقد يكتفي في أحيان أخرى بارتداء خلقة صوفية بالية.

وتكشف لنا نظرة سريعة إلى ما خلفه السهروردي من نثر وشعر عن عدم اعتزاز بالدنيا وزخرفها، ويعبر عن موقفه هذا بقوله:

والمـــرء يفـــرح بالأيـــام يقطعهـــا

وكـل يـوم مضـى يُدنـــي مـن الأجـل

وكذلك قوله:

شـــخوص وأشـــباح تمـــرُّ وتنقضـــي

ســـريعاً وأشـــكال بغـــير وفـــاقِ

تجـــيء وتمضـــي تـــارة بعـــد تـــارة

وتفنـــى جميعـــاً والمحـــرك بـــاقِ

ومع ذلك فالسهروردي، كما توضح أعماله، لا يبخس الإنسان قدره، بل يراه خلاصة العالم، إنه ذلك العالم الأصغر الذي ينطوي داخله العالم الأكبر، فالإنسان بالمعنى المطلق عنده روح العالم الواعي بنفسه وبالله، فهو صلة المادة أو العدم بالوجود المطلق، لأنه مركب من وجود وعدم، من روح ومادة، والروح من الوجود المطلق، ولذلك فهي تحن أبداً، وتشتاق إلى موطنها الأول وإلى أصلها .

ومثل الفلاسفة وانشغالهم بالنفس وعلاقتها بالجسد كان للسهروردي أيضاً باع طويل في تناول هذه الإشكالية، فهو يتبع بداية التمييز التقليدي بين الجسد والروح أو النفس، ويمثل الجسد عنده الظلمة بدرجات متفاوتة، ويطلق عليه (الهيكل)، أما النفس الناطقة فقبس إلهي، ينشغل عنها الجسد باهتماماته المادية، ما يبعدها عن منبعها الأصلي، فكلما استقوت النفس بالفضائل الخلقية، وأُضعف الجسد بالصيام والمجاهدة والتجرد، تحررت النفس واتحدت بعالمها الروحاني.

ويمضي السهروردي ليؤكد اختلاف طبيعة النفس عن الجسد، فيقول: «إن جرى فصل أي جزء من الجسد، اليد مثلاً، ثم وضعت على المنضدة، فلن يشير صاحبها إليها بـ (الأنا)، مع ذلك لن يواجه أي اختلاف على صعيد هويته الشخصية».

ويعمد السهروردي إلى البرهان أولاً على أن النفس هي الـ (ما فوق الجسد)، وإلى الإشارة ثانياً إلى وجود علاقة تبادلية بينهما، ليخلص إلى أنهما قد خلقا معاً في اللحظة ذاتها، ما يفسر تنوع النفوس وكثرتها.

ولا يحسبن أحد أن السهروردي ثنائي، فطالما ندد بسطحية النظرية القائلة بوجود كينونتين متمايزتين للعقل والجسد، وقد ألمح في رسالته (هياكل النور) إلى تشعب بين الجسد المتغير والنفس غير المادية بإشارته إلي تغير أجزاء الجسم على نحو مستمر، وذلك ليس حال النفس طبعاً، ما يفيد أنها ليست كل الجسد أو جزءاً منه، ولكنها وراء كل ذلك.

إن الجسد عند السهروردي ليس أكثر من وعاء للنور، وإن العلاقة بين الأنا والجسد، لهي العلاقة بين النور وعدمه، ولذلك فإنهما معاً من النسيج الوجودي ذاته، وينحصر الفرق بينهما في درجة كثافة كل منهما، التي تحدد أيضاً اختلاف حالة كليهما، ويخلص السهروردي إلى أن النفس والجسد وجهان مختلفان للظاهرة نفسها، يتواصلان بالانسجام مع مبادئ المحبة والقهر، ولهذا فإن معرفة النفس نعمة إلهية تعد مبدأ أساسياً لمعرفة الله.

ولم يفت السهروردي التنبيه والتشديد على أنه ليس ثنائياً مطلقاً، فليس في تعددية مصادره ما يفيد أنه كان أيضاً انتقائياً. فلطالما أكد شيخ الإشراق أنه واحد من جماعة الحكماء، الذين يدعون إلى وحدة المبدأ الإلهي، ويؤمنون بكلية الحكمة وخلودها، ولا ريب أن السهروردي قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة، وهو لم يخف أن الأمم القديمة قد عرفت الحكمة هي الأخرى، وطرحتها على نحو عام ورمزياً، حيث يؤكد أن الاختلاف بين متقدمي الحكمة ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعويض، والكل متفقون على التوحيد، لا نزاع بينهم في أصول المسائل.

كان السهروردي مثل الصوفية جميعاً محباً للإنسان مطلقاً، حريصاً على حسن مآله، يسعى دوماً إلى فتح بصيرته على دواخله، والوصول إلي النجاة دون تفرقة أو تمييز، ويخاطبه قائلاً:

فاخلعوا الأنفس عن أجسادها

فترون الحق حقاً بيّنا

عنصـــر الأرواح فينـــا واحـــد

وكـــذا الأجســام جســم غمّنــا

مـــا أرى نفســي إلا انـــتمُ

واعتقـــادي أنكـــم أنـــتم أنـــا

فمتـــى مـــا كـــان خـــيراً فلنـــا

ومتـــى كـــان شـــراً فبنـــا

يعتقد أبو الوفا التفتازاني أن السهروردي يعد النفس من عالم الملكوت، لكن شغلتها القوى البدنية عن أصلها وجوهرها، ففي حال استقوت بالفضائل الروحانية واستضعفت سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر، أتيح لها أحياناً أن تخلص إلى عالم القدس، وتتلقى منه المعارف، وبذلك تصل النفس بفضل الرياضة إلى نوع من الفناء عن المتعلقات الدنيوية، وهناك تتصل بعالم القدس، فتحصل لها المعرفة الحق، وتتحقق لها السعادة.

إذاً، التجريد والرياضة والمجاهدة بمنزلة الوسائل الضرورية للمعرفة والإشراق. وإعداد النفس لتتلقى من الله نور الأنوار، ويستغرق السهروردي في التجريد، يطلب من العارف في رائعته (حكمة الإشراق) أن ينخلع عن الدنيا بالكلية، ويترك شهوات النفس تماماً، ليصل التجرد لديه إلى حد إماتة البدن، حيث لا يكون ثمة تلبس بأي أثر من آثار الحس.

ولم يفت السهروردي إسداء النصح بوسائل الرياضة، العبادة الدائمة مع قراءة القرآن، والصلاة في جنح الليل والناس نيام، والصوم،

وأقواه أثراً ما أُخر فيه الإفطار إلى السحر، لتقع العبادة على الجوع، واختيار الآيات المهيجة للرقة والشوق، ومما له أثر أيضاً في ذلك من الفكَر اللطيفة والتخيلات الملائمة للأمر القدسي، وكذا النغمة الرخيمة والوعظ من قائل ذكي، ويندرج في هذا المجال أيضاً قوله: «من أدام فكره في الملكوت، وذكر الله ذكراً صادراً عن خضوع، وتفكر في العالم القدسي فكراً لطيفاً، وقلل طعامه وشهواته، وسهر لياليه متملقاً متخشعاً عند ربه، لا يلبث زماناً طويلاً حتى تأتيه خلسات لذيذة كالبرق يلمع وينطوي، ثم يلبث فيبقيه، ويبسطه ويطويه»، ويعلق الباحث محمد بن الطيب على إشادة السهروردي بتأخير الإفطار إلى السحور، لتقع العبادة على الجوع، بأنها مخالفة لدعوة السنة بتعجيل الفطور وتأخير السحور.

يعتقد السهروردي أن الإنسان مجبول بطبيعته على الاستشراق والصعود إلى تلك العوالم العليا، فالله أراد لنا الارتقاء إلى تلك المنازل، وجعل فينا من أنفسنا شوقاً دائماً إليها، ويواصل شيخ الإشراق دعوته إلى المسارعة في التنبه من الغفوة قائلاً: «فقم من مرقد طبعك واستشرق، لعل نفحة من الله تتلقاك، وإذا شرعت فقم، وإذا طرحت فاصمد، وإذا رأيت فاسجد، فلعل بارئك يناديك»، ويصل الأمر بالسهروردي إلى تهديد من لم يستجب لندائه وترهيبه، فيبدأ قوله بقسم غير مألوف: «أما والعاديات لفرط شوق دارت على أرجاء الكون، إن انساناً لم يحارب بني جن*، وأوى إلى قلة الطود** منعوا حق الله عز وجل، لن يعبر عن سكنه إلى درب الأزل، ولن يصل إلى ساحل العزة».

---

* القوي المدركة الباطنية.

** القلة رأس الإنسان، مأوي القوي الباطنية.

ويمضي السهروردي في الدعوة إلى سلوك هذا الدرب، ويهونه على الطالب، موضحاً أنه يمكن الإنسان، لأن النفس أصلها من البارئ، مادام الإنسان قادراً على خلع البدن بالرياضة والتجرد، متخذاً من قول أفلوطين سنداً له، فقال: «وقد حكى إلهي أفلاطون (أفلاطين) عن نفسه. فقال: «إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني، وصرت كأني مجرد بلا بدن. فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء، فأري في نفسي من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً، فاعلم أنني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف».

ويرتقي السهروردي في الفناء، حيث تبقى النفس ببقاء الحق فقط، إلى مرحلة الفناء في الخلسة، ويعرفها بأنها أقرب الحالات إلى الموت. ويطلق عليها أيضاً في موضع آخر(الموت الأصغر)، وهو أن يتخلل القلب حب الله، حيث لا يبقى فيه بقية لأحد.

كان السهروردي، كما يبدو، غير مكترث بالعوامل الاجتماعية، لا يهاب الخوض في أدق القضايا الشائكة بفضل استقلاله الذاتي، بل لعله كان أيضاً قليل الحيطة والحذر، فقد وصفه فخر الدين المارديني، أستاذ اللغة والفلسفة المتعمق في مؤلفات ابن سينا بالقول: «ما أذكى هذا الشاب وأفصحه، لم أجد أحداً مثله في زماني». ثم استطرد مضيفاً، كأنه يستطلع الغيب: «ألا أنني أخشي عليه كثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه، أن يكون ذلك سبباً لتلفه».

وصدق حدس الأستاذ الماريني، فالسهروردي وفقاً لشروح الباحث محمد بن الطيب يرى عدم تميز المعرفة والإدراك من الوجود، حيث يتضمن وجودنا إدراكنا، فإذا كان ذلك كذلك. صارت نفوسنا

مرايانا، وكان الوجود الذاتي هو نحن لا سوانا، أما الكائنات الحادثة فهي صور تظهر في مرآة، ومن نظر إلى الكائنات جميعاً على أنها مرآة واحدة، فقد بلغ درجة المشاهدة؛ لأنه يعد أن حقيقتنا لا قوام لها بذاتها أصلاً، وإنما هي شعاع الواحد الأحد، ونسبتها إلى الواحدية الأحادية كنسبة شعاع الشمس إلى الشمس.

يضع السهروردي للتوحيد أربع مراتب:

الأولى- درجة من يقولون: لا إله إلا الله، وهذه درجة عوام المسلمين، الذين لا ينسبون الألوهية إلا إلى الله.

الثانية- درجة من يقولون: لا هو إلا هو، وينفي هؤلاء عن الـ (هو) كل أنواع الـ (هو) الأخرى، أي إنه لا أحد غيره (هو). قادر على أن يسميه (هو)، لأن كل (هو) آخر صادر عنه (هو).

الثالثة- درجة من يقولون: لا أنت إلا أنت، وتلك منزلة أسمى، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب، وينكرون كل (أنت)، تريد أن تشهد على نفسها بهذا.

الرابعة- درجة من يقولون: لا أنا إلا أنا، ويكتمل بهذه الصيغة التوحيد عند السهروردي، لأن الصيغة السابقة تنطوي على الثنائية. ومن ثم تسقط في الشرك.

ولا يعرف الصيغة الحقيقية أي الصيغة الأخيرة على حقيقتها إلا من ذاقها وفقاً للباحث بن الطيب. ليعرف أن الـ (أنا) ليست من يقول (أنا)، وإنما (الأنا) المفصول عن (أناه)، فـ (الأنا) الحق هو الله، وإنما رُخص للإنسان استعمالها للحديث عن نفسه على سبيل المجاز. لكن

صيغة كهذه، كما لا يخفى، عند عامة المسلمين هي الكفر عينه، تستوجب -لا محالة- إدانة معلقة بسيف الشريعة.

كانت سورية نهاية المطاف للسهروردي. فمضى يذرع الطريق ذهاباً وإياباً بين دمشق وحلب، مأخوذاً بالطبيعة الخلابة، وثمة من يزعم أنه كان من دعاة الإسماعيلية، وأنه التقى في أثناء تجواله الإمام سنان راشد الدين، المقيم في مدينة مصياف السورية، الذي نصحه بالتريث وعدم الجهر بآرائه في المساجد والندوات، لكنه لم يجد آذناً صاغية. فقد أصر السهروردي على المضي قدماً، وضرورة الكشف عن المعرفة، وإطلاع الناس عليها، حتى يتبينوا الطريق المفضي إلى الحقيقة.

و ذلك ادعاء مبالغ فيه بعض الشيء، فقد كان السهروردي حقيقةً حريصاً على العلم، يضعه بين أهله، وفي مكانه الصحيح. ولم يكن ممن يتشدقون علانية بعلمهم على رؤوس الأشهاد.

وليس معروفاً بدقة أكان السهروردي قد قام بتدريب تلامذته على سلوك طريقته، مع تحلق مجموعة من الرفاق حوله، فقد وضع من اجلهم، وبناء على إلحاحهم. رائعته (حكمة الإشراق) عام 1186م، وحرص على مخاطبتهم في المقدمة بقوله: «اعلموا إخواني أن كثرة مقترحاتكم في تحرير حكمة الإشراق أوهنت عزمي في الامتناع، ولولا كلمة حق سبقت وأمر ورَد، لما كان لي داعية الإقدام على إظهاره، ومازلتم، يا معشر صحبي، تلتمسون مني أن أكتب لكم كتاباً، أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي»، ثم يضيف مؤكداً أنه بدأ بوضعه في يوم اجتمعت فيه الكواكب السبعة في آخر النهار. وشرع يسدي النصح إلى قارئ كتابه بأن يرتاض أربعين يوماً، تاركاً لحوم

الحيوانات. مقللاً الطعام. منقطعاً إلى التأمل في نور الله عز وجل. ولم يفت السهروردي أن يشترط على من يقرأ كتابه أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي، أقله في درجة ما، حيث يصبح هذا البارق ملكة له، وأوصى في نهاية كتابه إخوانه بحفظ الكتاب والاحتياط فيه وصونه عن غير أهله.

وهذا قول يفيد التفاف صحبة من الرفاق حول السهروردي، ولعلهم امتنعوا عن كتابة سيرته إيثاراً للسلامة، مما أبقى على الغموض محيطاً بحياته وموته معاً، حيث تكاد أخبار السهروردي ونشأته وشيوخه تكون معدومة في المصادر التاريخية على تنوعها. نعم، لقد أسهب الشهرزوري في الحديث عنه بأسلوب ينم عن معرفة شخصية به، وكان الوحيد الذي فعل، مع ذلك فالأكثرية تستبعد هذا تماماً، حيث لم يشر إليه السهروردي قط في أي من مصنفاته على كثرتها، وكذلك لم يأت على ذكره المؤرخون على اختلاف مشاربهم، ومن الأرجح أن معرفته بالشيخ جاءت على نحو غير مباشر، ممن عرفوه عن كثب.

وضع السهروردي في شهور قليلة (حكمة الإشراق)، وجاءت بأسلوب مفعم بالحيوية، يكشف عن تلقائية الكاتب وتوارد خواطره، فضلاً على موهبة أدبية رفيعة، وأثارت تعددية مصادر شيخ الإشراق دهشة الكثيرين، فالسهروردي لم يتورع عن استخدام كل ما وقع عليه من معارف وعلوم لتدعيم نظريته، وتطعيمها بكل ما راكمه من عناصر متجانسة من مختلف التيارات الدينية والفكرية، إضافة إلى إلمامه أيضاً بالتراث الثقافي مما قبل الإسلام، من فيثاغورثية وأفلاطونية محدثة وحكمة إيرانية قديمة، بدت في استعماله لرموز النور والظلمة، ولم يفته

الاستعانة بالفكر الإسلامي مثل مؤلفات الحلاج، و(مشكاة الأنوار) كذلك للإمام الغزالي، فضلاً على الفلسفة المشائية، كما أوردها ابن سينا، مع أنه أشبعها نقداً لاذعاً، فقد عدّها أساساً ضرورياً لفهم عقائد الإشراق.

ان للسهروردي نظرية للمعرفة تُعرف بـ (علم الحضور)، لا تقتصر على التعريف المشائي الحدي، وقد حاول خلالها تحقيق التقارب بين الفلسفة المشائية لأرسطو والحدس العقلاني لأفلاطون، وجاء موقفه أقرب إلى المشائيين، وإن ألمح إلى قلة نظرياتهم وقصورها عن إدراك الحقيقة الثابتة، حيث إن الكمال الحقيقي إنما يحصل بالعلم الحقيقي الثابت، في حين تطرح نظرياتهم، كلا على حدة، وجوهاً للحقيقة ولكنها تعجز جميعا عن شرح العملية الفعلية لكيفية حصول المعرفة، إن ثبات معلومة ما برأي السهروردي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإدراك كل خصائصها، فغياب إحداها يبقيها ناقصة، ولهذا فعلى الساعين إلى المعرفة عدم ادعاء امتلاكهم حقيقة شيء ما بكل خصائصه، بل عليهم التحلي ببعض التواضع والاعتراف بوجود خصائص كثيرة غير معروفة لديهم، فالسعادة مرتبطة بالعلوم الحقيقية الثابتة، وذلك لا يتأتى إلا بذوقية كشفية وبحثية نظرية.

تعد رائعة (حكمة الإشراق) للسهروردي وفقاً للباحث بن الطيب أوج ما وصل إليه الفكر الإشراقي في الحضارة العربية الإسلامية، وقد جاء تتويجاً لتكوين روحي شامل لصاحبه، وكذلك نتاج حصيلة من القراءات والتأملات والحوارات خلال أسفاره الممتدة على أكبر طرق إيران والأناضول، بدا فيه حكماء الإشراق وشيوخ التصوف كأسرة

روحيـة واحـدة دون أن يجـد السـهروردي حرجـاً في الرجـوع إلـيهم والإشادة بهم، مثل قوله: «وكان في الفرس أمة يهدون بالحق. وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مُشَبِّهة الفرس».

ويقع مصنف (حكمة الإشراق) في قسمين، ينطلق السهروردي في قسمه الأول للبحث في المنطق من دون أن يسلم به جملة، ثم يمضي في نقد فلسفة المشائيين المسلمين، تمهيداً لوضع عقائده الإشراقية الخاصة، وهي الحكمة المبنية على الكشف والشهود، فهو يرفض مثلاً رأي ابن سينا في أصالة الوجود وتوقف الماهية في تحققها على الوجود، ليرى أصالة ماهية الشيء الذي يتصف بالحقيقة، بينما يؤدي الوجود عملاً ثانوياً لا يعدو عمل العرض المضاف إلى الماهية.

يتطرق السهروردي في القسم الثاني إلى شرح أصول (حكمة الإشراق)، ليتناول على نحو متتال معنى النور في درجاته المختلفة المتصاعدة، فعالم الوجود يقوم على رمزية نورانية ضوئية، ويسعى في تفحص مراتب العالم الملكي، عالم الملائكة، ويواصل التحليق، ليخلص إلى أن الله نور الأنوار وأصل الوجود كله، وأن العالم إشراق نوراني متعدد، يستمر تجدده على الدوام بتدفق وحيوية، وقد أشرقت من نور الأنوار أنوار أخرى، هي عماد العالم المادي والعالم الروحي.

هذا النور الأصلي وفقاً لشروح هنري كوربان ليس له من سبب لوجوده غير نفسه، فكل ما سواه تابع له، ويفيض من نور الأنوار نور واحد هو النور الأقرب، أما العلاقة الأزلية الناشئة بين نور الأنوار وهذا الفائض الأول فهي العلاقة النموذجية الأصلية بين المعشوق الأول والعاشق الأول، وتشمل هذه العلاقة كل درجات الوجود ومراتبه،

وتنظمها جميعاً في أزواج. تربطها علاقة القهر والمحبة أو الإشراق والمشاهدة، أو الاستغناء والافتقار، إن مصطلح القهر مصطلح مركزي في إشراقية السهروردي، وقد عبر عنه باصطلاحات متنوعة مثل (قهر ظهوري) و(بارق إلهي) و(تسلط نوري)، ويبدو مصطلح القهر وفقاً لشروح بن الطيب كتسلط المحب على المحبوب، واندفاعه بحبه نحو محبوبه، الذي يشرق عليه، ويرفعه إلى الوجود، وتلك علاقة كونية أساسية. انبثق بفضلها منذ الأزل النور الأول من نور الأنوار.

وخلافاً للمشائيين الذين جعلوا العقول عشرة جعل السهروردي الأنوار في أعداد لا تحصى، وأشار إلى كثرة لا متناهية من الأنوار، وبذلك يضحي الوجود وفقاً للباحث عند شيخ الإشراق بمنزلة دوائر من نور، كل دائرة من دوائر النور الفائض تبرز منها مباشرة من مركز النور أنوار أخرى، ليس في اتجاه عمودي، وإنما في اتجاه الانتشار نحو محيط الدائرة، أي إن الأنوار، التي تأتي من الهرمية العمودية، تولد نظاماً أفقياً.

ويواصل السهروردي التحليق حتى ينتهي إلى مسائل النفس والمعاد. فالوجود بأسره في رأيه ليس سوى نور تتفاوت درجات كثافته، وليس بحاجة إلى تعريف، فإن كان الوجود ما لا يحتاج إلى تعريف وشرح، فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف. وينتقل شيخ الإشراق إلى تعريف الغنى، فهو خلافاً للفقير ما لا تتوقف ذاته ولا كماله على غيره.

ويمضي السهروردي في معالجة النور والظلمة، ليميز بين النور والضوء، فالأخير ليس منيراً في حقيقة نفسه، والمنير أنور من المستتير.

والنور السافل لا يحيط بالنور العالي، فالعالي يقهره، وللسافل إلى العالي شوق وعشق، أما الضوء فينقسم إلى الجوهر الغاسق، المستغني عن المحل، وإلى الهيئة الظلمانية، أي إلى ما هو هيئة لغيره، وتتسم هذه أيضاً بدرجات متفاوتة من الظلمة، أما البرزخ في رأيه فهو الجسد. فإذا أزيل عنه النور، بقي مظلماً، وهكذا يأخذ السهروردي في التصاعد التدريجي إلى نور الأنوار، النور الأعظم الأعلى، النور القهار، وهو الغني المطلق. إذ ليس وراءه أي شيء آخر.

إن فلسفة الإشراق هي فلسفة الفيض، والفيض أبدي، إذ إن الفاعل لا يتغير، وتستند إلى الكشف والذوق، ولذلك يرتبط الإشراق، أي التجلي لأنوار العقل في مبادئه الأولية، بالانبثاق من الأرواح الصافية لدى تحررها من قيد الجسمانية، وتختلف فلسفة السهروردي عن سابقتها الإسلامية في إعطاء العمل الأساسي إلى الإحساس في مستواه الأول.

وبناء عليه، فإن الوجود كله يدين للذات الإلهية، التي يبهر سنا نورها الأبصار، فالوجود في مستوياته المختلفة هو درجات متفاوتة من النور والظلمة، وتتوقف مرتبة جميع الكائنات الوجودية على مقدار اقترابها من النور الأعلى، وحجم تألقها بذاتها بالمعرفة والإدراك، فكل شيء في العالم ناشئ من ذاته، لكن الجمال والكمال منحه إحسانه، والنجاة ليست سوي الحصول على هذا الإشراق.

و بذلك يصدر الكون بكليته من النور الإلهي بدرجات متفاوتة عند السهروردي دون أن يكون ثمة اتصال جوهري أو مادي بين الاثنين.

ويتناول السهروردي عالم الأجسام والنفوس، أي الطبيعيات وعلم النفس. فالأجسام هي البرازخ. لها أيضاً درجاتها المتفاوتة من النور والظلمة، والإنسان كونه أكمل أنواع الحيوان يمتلك إضافة إلى حواسه الخمس، خمس حواس أخرى، تعمل على ايصال الانطباعات المتلقاة من العالم الخارجي إلى النور الكامن داخله. وهي الواهمة والمدركة والمتخلية والحافظة. تتوجها جميعها النفس الناطقة، ذلك القبس من النور الملائكي. الذي بات سجيناً في البدن، على نحو نسيت معه موطنها الأصلي.

واختلف المسلمون مؤرخين وفلاسفة في نظرتهم إلى منهج السهروردي في المعرفة، ويتناوله المفكر المعروف د .حسين نصر بالتعليق قائلاً: لم يحدث من قبل أن تناول حكيم في مباحثه الفلسفية الآيات القرآنية، فالسهروردي أول حكيم إسلامي استفاد على نحو واضح من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ليظهر الوحدة بين التفكر العقلي والحقيقة القرآنية على حقيقتها الذاتية، ويخلص إلى القول: إن إشراق السهروردي كلي مشاع في عالم الفكر عامة، لا يقتصر على شرق من دون غرب، هذا لأنه أول من رمم بخيوط فكره النورانية ثوب الفلسفة، وجمع شقيها القديمين المتعارضين في حُجر الإسلام، وهو أيضاً أول حكيم يطلق روحه في آفاق الحقيقة فوق سحب القول. فتوافر له ربط الكلام والفكر الإنساني بالفكر والكلام الإلهي، فلا تراه إلا متدرجاً صاعداً، حتى يتوج مسيرته الفكرية بالآية القرآنية، مستشهداً بها في جلالها وعظمتها، وأخيراً قيامه بمصالحة الإنسان مع نفسه، وإحيائه الرابطة العميقة بين العقل والعرفان، أي بين المنطق والعشق، ليعرض لنا هذا التآلف والانسجام بين العقل والعرفان والدين على نحو يؤكد أصالة الفكر الإنساني ونبوغه.

ولدى تتبع مسار تفكير السهروردي الواحدي نجده بلغ وفقاً للباحث بن الطيب أقصاه لدى تأويله الآية الكريمة ﴿والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله﴾. فما نحن عند شيخ الإشراق سوى أصداء (حفيف أجنحة جبريل)، روح القدس والعقل المؤثر. وما الخلق إلا في تناسل مستمر وفيض متجدد.

لندع السهروردي الآن يعبر شعراً عن أحوال السالكين. حين يختطفهم ذلك البريق. الذي يتلألأ وينطوي، وما يورثه في الدماغ من خدر لذيذ وبهجة حلوة، فيقول:

فسير السائرين إلى نجاح
وحال المترفين إلى بوار

واني في الظلام رأيت ضوءاً
كأن الليل بُدِّل بالنهار

إذا لاقيت ذاك الضوء أفنى
فلا أدري يميني من يساري

و أسوة بالصوفية فالسهروردي لديه أيضاً شطحاته، فنراه ينشد في غمرة سكرة العشق:

يا مليحاً قد تجلى
فيه أهل الحي هاموا

حبذا لمّا سقاني
صفو كأس الحب صرفاً

وحبـــــــــاني بالتـــــــــداني

وانثنـــــــى جيـــــــداً وعطفـــــــا

هكـــــــــذا العـــــــــيش والا

فعلـــــــى العـــــــيش الســـــــلام

❖❖❖

قضى السهروردي مبكراً، ولم يتجاوز الثامنة والثلاثين عاماً، ومع حياته القصيرة ترك ما يربو على الخمسين عملاً، أنجزها في بضع سنوات باللغتين العربية والفارسية، تتراوح بين مصنفات ورسائل ورؤى صوفية مشبعة بالرمز، صور خلالها رحلة النفس بحثاً عن انعتاقها وإشراقها. في إحدى رؤاه في (حفيف أجنحة جبريل)، بدا له شيخ جليل، دار بينهما حديث عن الروح، فقال للشيخ: إن للحق سبحانه عدة كلمات كبرى، تنبعث من كلماته النورانية، بعضها فوق بعض، آخرها جبريل عليه السلام، أما الآدميون فهم نوع واحد، ومن له روح فله كلمة، كما أشير إليه في الكتاب الرباني، ﴿لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي﴾.

ويصـــور الســـهروردي رؤيتـــه للعـــالم في رســـالته (الغربـــة الغربيـــة)، مســـتلهماً قصـــة يحيـــى بـــن يقظـــان، فهـــو بمنزلـــة مغـــارة يجب على الباحث دخولها لمعرفة الحقيقة، فيبدأ من عالم الكون والفساد، حيث يجد نفسه سجيناً، لينطلق مجاهداً مفكراً، حتى يصل به الحال إلى مجمع الأنوار، ليخلص إلى أن النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلوية، تطيعها مادة العالم، ويسمع دعاؤها في العالم العلوي.

إن غاية الإشراق، كما عبر عنها السهروردي بأسلوب رمزي. أن يصير الإنسان عارفاً بالله، مطلعاً على خزائن علمه، مستعيداً ما كان عليه من علم قبل نشأته، ذلك أن الحكمة اللدنية المشرقية يجب أن تقود العرفاني إلى أن يعي غربته الغربية، أي أن يدرك حقيقة عالم البرزخ كونه غرباً مقابلاً لمشرق الأنوار.

انطلق السهروردي بكل عنفوانه وصراحته يتحدث غير محاذر في المجالس على تنوعها عن بعض معتقداته، وكثيراً ما كان يدخل في جدال حاد، ليسطع ذهنه المتقد بعلوم الفلسفة والتصوف، بينما هو ماض يقطع خصومه الواحد تلو الآخر، فملأهم حقداً وحسداً، ولما عجزوا عن مقارعته أصدروا قراراً حاسماً بأنه ناقص العقل.

وبدأت التهم تنهال على رأس السهروردي، تهمة وراء أخرى، فتارة يعلنونه زنديقاً ملحداً، مع أن وجود الله يعد مبدأ أساسياً لصحة فلسفة الأنوار، وينعتونه تارة أخرى بـ(الخيامي)، أي المعاقر للخمر، أليس القائل:

رق الزجاج ورقت الخمر

فتشابها، وتشاكل الأمر

كأنها خمر ولا قدح

وكأنه قدح ولا خمر

وفات أولئك الفقهاء أن الخمر في شعر الصوفية جميعهم ترمز إلى العشق الإلهي، لم يهدأ فقهاء حلب أو يكلّوا عن مطالبة الملك الظاهر بإعدام السهروردي، حرصاً على سلامة إيمانه، وحين يئسوا من تلبيته

لرغبتهم عملوا على تدبيج المحاضر والتشكيك في صحة عقيدة السهروردي، وبعثوا بقائمة التهم إلى والده القائد الذائع الصيت صلاح الدين الأيوبي، بدعوى أن المذكور مصدر للشك، يزعم أنه مؤيد بالملكوت. ويُخشى من إفساده عقيدة الظاهر، أو أهالي أي ناحية يحل بها!.

كان صلاح الدين حينها مشغولاً حتى أذنيه في مواجهة حملات الفرنجة وفق مصطلح قدامى المؤرخين العرب، وفي أمسّ الحاجة إلى تأييد رجال الدين واستتباب الأمن، فلم يجد أمامه بداً سوى أن يذعن لإلحاحهم، أخذ يشدد الضغط على ابنه الظاهر، ويهدد بخلعه عن ولاية حلب، إن تقاعس عن تنفيذ الأمر، فما كان من الأخير إلا الخضوع وإيداع السهروردي سجن القلعة، فليس ثمة حب يفوق حب السلطة، وفي سبيل الحفاظ عليها يهون كل عزيز!.

هكذا ألقي بالسهروردي في غياهب السجن بيد صديقه الظاهر، وما لبث أن تفرق عنه الرفاق والأصحاب، فأخذ يصف حاله وحال دنياه بالقول:

تولـت بهجـة الـدنيا

فكـل جديـدها خَلِـقُ

وخـان النـاس كلُهُـم

فمـا أدري بمـن أثـقُ

فـلا حَسـبٌ ولا نسـبُ

ولا ديـنٌ ولا خُلُـقُ

ينفرد العماد الأصفهاني المعاصر لصلاح الدين الأيوبي بإيراد قصة مقتل السهروردي بالقول: قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب سنة 588هـ-1191م، كان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه، ما خلا فقيهين اثنين، هما ابنا جهيل، فقالا: «هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بالأمر الحسن، لينزل إلى الجامع، ويجتمع بالفقهاء كلهم، ويُعقد لهم مجلس».

ويمضي الأصفهاني متابعاً وصف المحاكمة: وأما علم الأصول فما عرفوا أن يتكلموا فيه معه، فقالوا له: أنت قلت في تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل!، فقال لهم: ما حدّ قدرته، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟، فقالوا: بلى، فقال: فالله قادر على كل شيء، فقالوا: إلا على خلق نبي، فإنه مستحيل، فقال: هل يستحيل مطلقاً أم لا؟، فقالوا: كفرت، وأصدروا فتوى بقتله!.

كثيرة هي الروايات عن مقتل السهروردي، ويشوبها تضارب بيِّن. ثمة من يقول إنه تُرك من دون طعام حتى تلف، وثمة من يزعم أن صلاح الدين أمر بخنقه وصلبه، ولعل الأقرب ما قاله ابن أبي أصيبعة: «لما أيقن شهاب الدين أنه يقتل، اختار أن يترك منفرداً وحيداً، ويمنع عنه الطعام والشراب». ولعل السهروردي أراد أن يعيش انعتاق النفس وانسيابها من بين أشواك الجسد لحظة لحظة، ليحيا بالموت تحرره الكامل، وكان له ما أراد، وما يوافق طبيعته الزاهدة المتقشفة، ويورد ابن أبي أصيبعة أبياتاً قالها السهروردي وهو يحتضر:

أنا عصفور وهذا قفصي

طرت عنه فتخلى رهنا

وأنا اليوم أناجي ملأً

وأرى الله عياناً بهنا

وتفيد رواية الأصفهاني تمسك علماء حلب وفقهائها بحرفية النص الديني، الذي يشير إلى أن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، بينما كان السهروردي يفرق بين النقل والعقل، بين الإمكان التاريخي والإمكان العملي، إذ ينبغي، وفقاً للباحث د.مصطفى غالب، وجود استحالة مطلقة، تعطل القدرة الإلهية خشية أن يلحق بها النقص، فكان أن حافظ السهروردي على صحة النص الديني، وتجنب تعطيلها في آن معاً، وذلك بإيجاده تعليلاً عقلياً للإشكالية في الإمكان المطلق، فالنص الديني يستند أيضاً إلى القدرة الإلهية المطلقة.

ويري د.غالب ما ذهب إليه المؤرخون باتخاذ الفقهاء ذلك الخلاف وسيلة للقضاء على السهروردي، ليرجع السبب الرئيس إلى تناوله مسألة الإمامة في المجالس، ويؤيده في هذا الرأي المستشرق فون كريمر، الذي يرى أيضاً أن السهروردي تناول مشكلة الإمامة تناولاً فلسفياً، وهذا ما أثار غضب العلماء وحفيظتهم، لأنهم لم يلتقطوا العمق الفلسفي للمسألة، فكان أن اتهموه بترويج العقائد الباطنية الهدامة، وذلك يوضح بُعد تقصدهم اختيار سؤاله عن قدرة الله في إرسال الأنبياء والرسل.

ويتخذ د .أبو ريان موقفاً محايداً من المحاكمة في كتابه (أصول الفلسفة الإشراقية) بأن لكل حادث معين مقدمات خاصة تفضي إليه، فثمة تهور وعدم تحفظ من السهروردي، وحقد ورغبة في التشفي من الفقهاء، وقد لقي السهروردي منهم عنتاً واضطهاداً بالغين، جاء على ذكره في آخر كتابه (التلويحات)، حيث قال: «ولا تبذلن العلم وأسراره إلا لأهله، واتق شر من أحسنت إليه من اللئام، فلقد أصابني منهم شدايد».

أما المفكر الغربي كارل د. بروكلمان فيضع التهمة الملصقة بالسهروردي في مجالها السياسي، ليجد أن تعاليمه أثارت شكوك علماء السنة، فزعموا أنه يمثل عقيدة القرامطة المعادين للدولة، ما يسر لهم استعداء السلطان صلاح الدين، خاصة أن البلاد تضربها حروب طاحنة، ولم تكن بحاجة إلى المزيد من البلبلة وإشاعة الفوضى، ولهذا لم يكن بوسعه سوى الموافقة على حكم الإعدام الذي أصدره الفقهاء عام 1191م.

يتوقف الباحث عصام محفوظ أيضاً ملياً عند عام 1191م، يحاول تفهم تلك اللحظة الفاصلة، التي مهر القائد صلاح الدين فيها توقيعه على قرار يناقض طبيعته المتسامحة وخلقه الرفيع، ويمضي متسائلاً: كيف يقدم رجل كهذا على قتل مفكر، قال بقدرة الله المطلقة، وهو الذي امتنع خلافاً للفرنجة عن قتل الأسرى من جيوش الغزاة، ناهيك بإحجامه عن إبلاغ العاضد، وهو على فراش الموت، بأفول دولة الخلافة الفاطمية، ومقولته الشهيرة: إن عوفي فإنه سيعلم، وإن توفي فلا ينبغي أن نفجعه قبل الوفاة، ثم ألم يصالح صلاح الدين فرقة (الحشاشين) مقابل حيادهم، وهم من هم في رأي الفقهاء الزندقة

عينها، ويمضي الباحث متسائلاً: أتراه تمعن في الاطلاع على فحوى قضية السهروردي بتفاصيلها، وتفحصها بعقل بارد؟!.

ويجد الباحث ضالته أخيراً في عام 1191م، فذلك العام كان عام محنة، لم يشهد صلاح الدين لها مثيلاً في حياته من قبل، إن حصار عكا مستمر أكثر من عامين، أخفقت خلالهما كافة الجهود والمفاوضات لإطلاق سراح جنود الحامية، فكان أن كدس الغزاة الفرنجة ألفين وسبعمئة جندي، دسوا بينهم ثلاثمئة امرأة وطفل، وانهالوا على الكتلة البشرية بكاملها بالسيوف والرماح طعناً وذبحاً وتقطيعاً!.

و لعل فتوى فقهاء حلب بقتل السهروردي ذلك (الملحد) وصلت إلى صلاح الدين الأيوبي أثناء تلقيه على باب خيمته ذلك الخبر المروع بمذبحة عكا .

أياً كان السبب فالسهروردي لم يكن على أي حال وفقاً للمفكر الفرنسي هنري كوريان، وهو من أكبر المتخصصين بفكره، ممن يهدئون أنفسهم بالقول إن الموت جزء من الحياة، حيث يعيش المرء حتى الثمالة حراً من أجل الموت، ليصبح الموت عندها انغلاقاً وسياجاً، وليس مخرجاً لانعتاق النفس من سجنها الأرضي، والسهروردي ليس ممن يقصرون حياتهم على معناها البيولوجي، بل يراها مشتقة من حياة مستقلة جوهرية أخرى، ولهذا فعلى المرء أن يكون حراً من أجل ما بعد الحياة، ليأتي الموت عندها بمنزلة بوابة لخروج النفس إلى عوالم أخرى أكثر إشراقا وجمالاً، ما يعني أن الأحياء وحدهم هم الذين يخرجون من هذا العالم، وليس الأموات الذين تبلد إحساسهم، وأظلمت نفوسهم.

لقد اهتم السهروردي خلافاً للمشائيين بإثبات الأصل السماوي للنفس، وحرص على رسم طريق تحررها من قيودها المادية، لتتمتع بإشراق النور الملائكي، فكل نفس، أياً كانت درجة كمالها، تنشد النور الأعلى، وتتوقف حالتها بعد الموت على درجة ما حققته من صفاء ومعرفة في حياتها الدنيا، فالناس تبعث وفق أخلاقهم، فالسعداء هم الذين حققوا قسطاً من الصفاء، والأشقياء هم الذين أظلمت أرواحهم بالشر والجهل، أما الحكماء فهم الذين فازوا بالإشراق في حياتهم الدنيا.

بات السهروردي الآن محل اهتمام المفكرين الغربيين، بعد أن ظنوا عقم العقل المبدع الإسلامي، ووقوفه عند ابن رشد وابن خلدون، ليجدوا أن السهروردي قام بكل بساطة وجرأة بممارسة حضوره على نحو مكثف حين عمد إلى جعل الرابطة الروحانية تتجاوز كل قطيعة تاريخية لدى إدراكه في سن مبكرة أنها وحدها التي يمكنها أن ترسم مستقبلاً لا يكف عن التشكل.

ولعل السهروردي يأسف لحال إنسان اليوم أسوة بالمفكر الفرنسي هنري كوربان، الذي يشكو مراكمة الإنسان بكثير من العبقرية لكل الأسوار الممكنة، من تحليل نفسي وسيكولوجي ومادية تاريخية ولسانيات تاريخية، فكل شيء يجري الآن أستنفاره وتأطيره بما يمنع الإنسان من إبداء أي نظرة مغايرة، ناهيك عن العمل على تجريده من كافة دلالات الماوراء، فهذه الإنسانية المتطورة بالغة التطور عبر آلاف السنين، لا تكف عن السقوط إلى ما تحت تطورها ذاك، بعدّها إنسانية في الحقيقة بالغة الهشاشة والشيخوخة، حيث تعجز عن تجاوز معوقات حاضرها، وتحمل عبء مستقبلها إلى ما وراء واقع يطوقها.

نجح السهروردي في تأسيس مذهب اجتذب الأذهان ولفت الانتباه، وبلغ كماله عندما ذهب إلى الموت بجريرة توحيده، تغمره النشوة ويعمره الجزل، وما أروع تأبين كوريان له حين أوجز تاريخ حياته الصوفية بقوله: «لقد بدأ السهروردي حياته الروحية بنغمة من شعر الحلاج في التوحيد:

لأنوار نور النور في الخلق أنوارُ

وللسر في سر المسيرين أسرارُ

ليقضي عمره يوقع عليها بتنوع الالحان.

المراجع

1. شهاب الدين السهروردي، (حكمة الإشراق).

2. Mehdi Amim Razari. Suharwardi and the school of ill umination.

3. د .مصطفي غالب، (السهروردي).

4. سيد حسين نصر، (ثلاثة حكماء مسلمين).

5. فيليب نيمو، هنري كوريان، من هايدجر إلى السهروردي، ترجمة فريد الزاهي.

6. حسين ضيائي تزيني، (فلسفة الإشراق)، ترجمة عمار كاظم محمد .

7. عصام محفوظ، السهروردي القتيل يضج، فمن يصغي؟.

8. محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي.

الفصل السادس

ابن سبعين
بين التبجيل والتنكيل

للحسن وجوه متعددة، تقتضي تعدد الاستحسان، ولكل مستحسن طريق لحصول الحسن، حيث «للعامي تصوف، وللمتريض تصوف، وللمحدث تصوف، وللحكيم تصوف، وللمنطقي تصوف»، تلك كانت مقاربة ابن سبعين التي التزمها طوال حياته.

هكذا وصف الشيخ أحمد رزوق في كتابه (قواعد التصوف) تصوف عبد الحق بن إبراهيم ابن محمد، المعروف بابن سبعين، تمييزاً له عن ضروب التصوف الأخرى، حيث أقام ابن سبعين تصوفه على أساس المنطق خلافاً لأقرانه من الصوفية الخلّص، الذين لم يعنوا بمنطق أرسطو مثل أكثر مفكري الإسلام من الفلاسفة والمتكلمين، فذاك في رأيهم أسلوب نظري محض، بينما هم ينشدون أولاً وأخيراً طريق الذوق والكشف.

كان ابن سبعين صوفياً وفيلسوفاً مثل أقرانه صوفية الأندلس، ويفيد الذهبي في (تاريخ الإسلام): «إن ابن سبعين كان صوفياً على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم.. »، أما الفاسي فيصفه بالقول: «غلب عليه علم الفلسفة»، وقد «ادعى الترقي على الفلسفة والتصوف، بما انتحل من دعوى الإحاطة والتحقيق».

ولد عبد الحق بن إبراهيم عام 613 هـ- 1216م في أواخر عهد دولة الموحدين بالأندلس، في بلدة رقوطة من أعمال مرسية لأسرة عربية نبيلة، ينتهي نسبها إلى عدنان، ذات شأن رفيع، وهذا يفسر اعتداده بنفسه، فقد كان شجاعاً ذا مروءة وكرم، وسيماً جميلاً ملوكي البزة، وفي هذا يقول ابن الخطيب في (الإحاطة في تاريخ غرناطة): إنه نشأ ترفاً مبجلاً في ظل جاه وعز ونعمة، لم تفارق معها نفسه البأو..»، والبأو في اللغة يعني الفخر بالنفس.

والمعلومات على شحها تفيد بأن أبويه كانا يشار إليهما بالبنان، حيث تولى والده إبراهيم بن محمد أمر المدينة، ويخبرنا ابن الخطيب أن ابن سبعين كان من أبناء الأصالة، وأن له أخا يدعى أبا طالب، ابتُعث يوماً سفيراً للأمير عبد الله بن هود إلى البابا في روما، ليفاوضه في أمر نكث ملك المسيحيين بعهده مع المسلمين.

منذ نعومة أظافره اتسم ابن سبعين بالجدية والابتعاد عن اللهو والترف، والعزوف عن الرياسة الدينوية، فقد عكف على التمعن في مختلف العلوم العقلية، وفي الاطلاع على فلسفات الأقدمين في المنطق والإلهيات والطبيعيات والرياضيات، والنظر في أصول الدين على طريقة الأشعرية الأوائل، وأحاط بالكثير من النِحَل والآراء والمذاهب الأخرى،

كما اشتغل في قول بعضهم على دراسة الطب والكيمياء وعلم الجفر، حتى تشرب روح عصره بكل ما حفل به من تيارات فلسفية وسياسية، ما كان له أعمق الأثر في تكوينه الثقافي عموماً، والأكثر أنه كان يعتمد على نفسه في التحصيل، وهذا يجعله صاحب الفضل الأول في تكوين شخصيته العلمية، وكان لا ينام كل ليلة حتى يكررون علي مسامعه ثلاثون سطراً من كلام غيره، ويُشهد له بكثرة نظره وظهوره فيها على العلوم كلها، ثم انفراده بتحقيق الشاذ عن إفهام الخلق، واستطاع ابن سبعين معرفة مواضع الاختلاف والاتفاق في مذاهب الفقهاء على كثرتها، ولا سيما مع ازدياد الفرق من باطنية وخوارج وإباضية وصوفية، واستفاد من ثغراتها وأشبعها نقداً وتصحيحاً.

كان ابن سبعين أيضاً واسع الثقافة عميقها في المسائل الدينية المعروفة بعلم الكلام بغرض معرفة الله بصفاته الواجب ثبوتها له، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه بها، والتصديق برسله يقيناً، واتبع أسلوباً بتقسيم العلوم إلى ما يمكن بذاته، وواجب بذاته، ويستحيل بذاته، لإثبات القدم والبقاء، ونفي التركيب والقسمة. أو الحديث في ما يسمى أحكام الواجب.

و يمتدحه تلميذه يحيي بن أحمد قائلاً: «انظر في بدايته وحفظ الله له في صغره، وحفظه من اللهو واللعب. وانقطاعه إلى الحق انقطاعاً صحيحاً تعلم عندها تخصيصه وخرقه للعادة».

كان ابن سبعين بين الصوفية الأكثر علما بالفلسفة، مع ذلك فهو ينفي بشدة انتحاله آراء السابقين، ويرجع الباحث المصري الراحل د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني أن اللبس يعود إلى حرص ابن سبعين على

عرض آراء الفلاسفة حرفياً في مصنفاته قبل الشروع في تناولها بالنقد، ما جعل الأمر يختلط على الكثيرين، ويدفعهم إلى اتهامه بالانتحال.

يتصف الصوفي الأندلسي بألقاب كثيرة، منها الأندلسي، والمرسي نسبة إلى مدينة مرسية، وكذلك الراقوطي نسبة إلى مكان مولده، أما المشرقيون فقد أضفوا عليه لقب قطب الدين، كما كان يكنى أبا عبد الله، مع ذلك يبقى لقب ابن سبعين اللقب المحبب إلى نفسه والأكثر شيوعاً وشهرة شرقاً وغرباً، فقد حرص على استعماله في رسالته الأخيرة (الإحاطة)، وتذكر بعض المصادر التاريخية أنه كان يلحق اسمه بدائرة ○، كلما استعمله، وتعني الدائرة في اللغة الحلقة أو هالة القمر، وتساوي لدى بعض طرق المغاربة الرقم سبعين في علم حساب الحروف، ولعله اتخذ ذلك اللقب تيمناً بالحديث الشريف: «إني لأستغفر الله في اليوم سبعين مرة».

تناول ابن سبعين مختلف المذاهب الفلسفية، وأبدى ازدراء تجاهها بسبب عجزها عن إدراك الحقيقة، استوعب المنطق الأرسطي، ثم تناوله بالنقد العنيف موضحاً بواطن ضعفه، فكان أن احتل مكاناً بارزاً بين فلاسفة التصوف، حيث عمد إلى استعراض آراء أرسطو والفلاسفة الآخرين مثل الفارابي وابن سينا والغزالي، وكذلك رسائل إخوان الصفا، ثم انبرى يرد عليهم، ويبين فساد آرائهم بعد تناولها بالبحث والتمحيص، لينتهي إلى إثبات بطلانها قياساً إلى مذهبه الخاص (مذهب المحقق)، الذي توصل إليه، وبقي مؤمناً به إيماناً راسخاً، لم يحد عنه قيد أنملة طوال حياته، وعمل على تطبيقه على كل المجالات التي خاضها بالبحث والتأمل.

عمل ابن سبعين على هدم المنطق الأرسطي من أساسه في محاولة لإقامة منطق جديد، لا يعتمد التجربة والاستقراء، وإنما يستند إلى الفطرة والمشاهدة، ويتيه المتصوف الأندلسي مزهواً بأبحاثه، ويصفها بقوله: «لا تتصورها العقول إلا بالرشد، ولا تنالها النفوس لا بالجهد ولا بالجلد، بل بالنفحات الإلهية، حتى يبصر الإنسان ما لم يبصر، ويعلم ما لم يعلم، ويظهر أشياء ليست من جنس ما يكتشف».

وبأسلوب يشوبه بعض التهكم يتوجه ابن سبعين إلى أرسطو أكبر فلاسفة اليونان ومثار إعجاب الكثيرين، فيتناوله بالذم والقدح قائلاً: «ونجعل للكلام على سقطاته تأليفاً خاصاً، فإن حكمته غلبت على جميع الناس، حتى إنه عندهم هو الحكيم على الإطلاق، وهيهات، والله لو علموا الحق، أو لاح لهم شبهات الصدق، ما عادت حكمته عندهم إلا أزمة، ورحمته نقمة، وحسناته سيئة، وكلامه هذياناً، وهو بالجملة في الذي يقوله ويفعله نشوان!»، ويمضي ساخراً من المأخوذين بأرسطو ومذهبه، حيث إن «أرفع مذاهبهم مذهب أرسطو، وكتبه أرفع الكتب كذلك، إذ هو الحكيم بإجمال منهم، وهو المتبع عند فلاسفة الإسلام»، ثم انطلق في نقد ما قاله أرسطو في النفس والمنطق والعالم، وهو ما عده تلامذته هدماً لذلك العلم، الذي تطلق العامة على المشتغل به اسم زنديق، وتعد عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة، رجموه بالحجارة، أو أحرقوه، قبل أن يرفع أمره للسلطان.

تناول ابن سبعين الفلاسفة بانتقاد لاذع، فهؤلاء وفق قوله ينصرون الحق على الباطل، ويسفسطون بعلوم لا غنى عنها، فكل ما يتنطحون به من علوم طبيعية ورياضية ومنطقية لا يعدو السفسطة، إذ

«الحق في نفوس الناس بالفطرة، التي لو عكفوا عليها لوجدوه»، ويضيف في مصنفه (بد المعارف) في هذا الصدد: «أما الفيلسوف فكثير السلاح قليل النطاح. طويل العدة قصير المدة والنجدة، يشتغل بلم ولما، ويطلب الحق بأو وآما، ويعجز عن خبز بغير ملح ولا ماء، ولم يعلم أن النظر في قوة النفوس»، ويتابع مضيفاً، «ولو أن النفوس تمشي نحو الصواب، وكان كلام الناس يوافق أفعالهم بالاستقامة العقلية وإيثار الحق والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم لأغناهم ذلك عن المنطق».

ويمضي ابن سبعين مستعيذاً من مذاهب فلاسفة المسلمين وغير المسلمين، فيقول: «أعوذ من توقف أرسطو وتشتت مسائله الإلهية خاصة، ومن شكوك المشائيين، وحيرة أبي نصر الفارابي، الذي تناقض وتشكك في العقل الهيولاني، ثم شك في النفس الناطقة، هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد؟، كما تنوع كلامه واعتقاده في النفس، ثم رجع عن ذلك»، ولم يقصر أيضاً في تناول ابن سينا وتحديه في بعض الأمور، معتبرا أن أكثر ما كتب مستقى من كتابات أفلاطون وكلام الصوفين، والذي من عنده شيء لا يصلح، وكلامه لا يوعى لعيه، أما ابن الصائغ (ابن باجة) فتهكم من تردده، وكذلك قرّع ابن رشد، الذي عده مقلداً لأرسطو في مسألة النفس والعقل وغيرهما، فإنهم جميعاً لم يصلوا إليه (علم التحقيق أو الوحدة المطلقة) لقصورهم عنه، ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك، اللافت حقاً تنبه ابن سبعين إلى اضطراب أرسطو وتردده في المسألة الإلهية، وذلك كان أحد أسباب استعاذته منه.

وبعد كل هذا النقد والقدح يرى ابن سبعين أن هؤلاء الفلاسفة كلهم خلط وتكلم وطنطن وتبرسم، لم يأت بفائدة ولا دل عليها، وجميع

ما ذكروه لم يتخلص لهم فيه الحق، ولا هم على شيء، جهلهم بالأمور الإلهية أبين من براهينهم المنطقية والهندسية، ولا يحسبن أحد أن ابن سبعين ينكر العقل، بل رمى إلى تقييده في مضماره، وفقاً لرؤية المفكر العراقي الراحل هادي العلوي، ليجعله أداة لضبط العلوم، وهذه مرتبة صحو رأى فيها ابن سبعين حقائق العلم، والصوفي يشاهد العلم في صحوه، فالعقل للعالم، ومن دونه لا يتحقق علم ولا يوزن بميزان دقيق، إذاً يدخل العقل والعلم في منهج الصوفي، إلا أنه يحكم عليهما ولا يحكمان عليه، ويتابع الباحث العراقي: «وهذا هو الانفصال في ساحة الفعل بين العالم الصوفي، وإذ هو يعطي العقل والعلم للعالم ولا ينكرهما عليه، يفتح لنفسه أفق التهويم خارج مسيجات العقل والعلم، فيلوذ بالديالكتيك، أو يتحد بمواضيع حدسه، ليحقق ماهيات الوجود في عالم ما وراء الطبيعة الجزئية التي يبحثها العالم».

ويخلص الباحث العراقي إلى أن استهانة ابن سبعين بالعقل الفلسفي مثل مواطنه ابن عربي من قبل يرجع تحديداً إلى النظر إليه ضمن التقيد بالمنطق الصوري الأرسطي، فقد سبب ذلك التقيد الصارم بقواعد المنطق الأرسطي ضيقاً في أفق الفلاسفة، الذين أقاموا عليه منهجهم الفلسفي.

يعتمد ابن سبعين وفقاً للباحث محمد ياسر شرف في فلسفته التمييز بين ما هو وجود حقيقي، وما هو وجود وهمي، وهذا ليس بالأمر اليسير، لأنه يستلزم نفي المشخص استناداً إلى المطلق، بحيث يعد ابن سبعين الحق واحداً، وما عداه وهم، ويعرف الأوهام بأنها هي المستند والمستند إليها على نحو ما، وبناء عليه يمكن لابن سبعين القول:

«تلك أوهام، بل نحن نحن. بل هو هو، بل لا يقال نحن، ولا هو من حيث الإشارة والميل، ولكنها تشعر بالشيء الذي يجد ذلك الشيء من كل الجهات. ويصرف هو، والهو هو إلى أنا،" كي يجد الآنية والهوية معاً.

ويضيف الباحث شرف أن ثمة خطوة أخرى مكملة، وهي عدّ جميع الأوهام نتاج ما يعرض لعقولنا من وقائع العدد والكثرة، وما يؤثر من ذلك في تكوين أحكامنا، التي تعبر عن معرفتنا بما هو محيط بنا ضمن ظروف المكان والزمان، ومن ثم، كما يقول ابن سبعين، من علم هذا تجاوز، واستعار الوهم، واستند إلى ظل حقيقة وهمية، وجعلها موضوعة لذلك الوهم، وسمى ذلك ذاته، وأوجد من لم يكن، وأعدم من لم يزل.

وهذا يعني أن الذات الإنسانية سبب القول بوجود مشخص، وهو من أحوالها، أما الحقيقة فالوجود مطلق، ويخلص الباحث إلى أن ابن سبعين يعرض علم التحقيق بديلاً من المنطق الصوري، أداة تكفل الوصول إلى الكشف عن حقيقة الوجود من حيث هو وجود، مقدراً أن حقيقة العلم تتبين عند معرفة النفس والعقل وماهيتهما، والوجود المطلق والمقيد والمقدر، والمحور والنظام القديم، والانسلاخ عن الآنيات المضافة والذوات المفارقة، وتقدير العلل الموضوعة أولاً، وفساد نظامها في الذهن، ولا يتوافر كل ذلك إلا في علم الوحدة المطلقة، الذي يفيد من مكتسبات العلوم السالفة، ويحتوي ما فيها من صواب بتوحيدها، ويتخطاها إلى إدراك الحقيقة مطلقة.

موضوع هذا العلم، كما يطرحه ابن سبعين، هوالحق، ونهجه الحق. وغايته الحق، وهوهو فلا زوال للحق، ولا شك فيه، ولا يأخذه

النقص، ولا يختلف ولا يتغير، وهو الذي به الشيء ما هو. وهو الشاهد لنفسه، المتفق من جميع جهاته، وكل حائر من أجله كانت حيرته فيه وبه، إنه هو المطلوب، وبه يطلب، ومنه الطالب، وله ومنه وعنه الكل.

انطلق ابن سبعين في (بُدّ المعارف) في تفنيد آراء الفلاسفة المتباينة والمتعددة في مسألة النفس، لينهي الساعي عن تخيل الفوز والنجاة في اتصال الإنسان بالفعل المؤثر وفق مذهب أرسطو وشيعته، أو بالعقل الكلي وفق مذهب بليناس السماوي، أو بالنفس الكلية وفق مذهب فيثاغورس، أو بالفصل المتوهم على مذهب ديوجانس، أو بالكلمة وفق حدس هرمس، لأن ذلك يعني أن الساعي يقسم الواحد ويجمعه وفق ظنه، ويحسب أنه مختلف في نفسه.

ويقول ابن سبعين: «لا تغلط، كما غلط بعض الفلاسفة وزعماء النصارى، فوصفوا الذات الإلهية والعلم والقدرة، وفق القوى الثلاث أعني العقل والنفس والطبيعة، التي هي أول القوى المنبعثة منها، ليذكر أن الذات واحدة بالموضوع، كثيرة بهذه الصفات، فإذا وصف بالحياة دُعي أباً، وإذا وصف بالعلم دُعي ابناً، وإذا وصف بالقدرة دُعي زوجاً، ومن الناس من وصف تلك الذات بالصفات التي تخصها في ذاتها، ولا يحسب إضافتها إلى أشياء وإضافة الأشياء إليها».

يرى الباحث شرف أن ابن سبعين ذهب مذهباً خاصاً، يفيد أن الوصول إلى الحقيقة متحصل في النفس، وفي الانصراف إلى ما يجده الإنسان من نفسه ومن القوى الشاعرة بالقوى التي فيه، المتوهمة التي تنصرف إليها المعلومات والمدركات، ويقول ابن سبعين في هذا: «إن هذه

القـوى ترجــع إلى قــوة تســمى الكلمــة الجامعــة المانعــة المحيطــة بكل مـا يتـوهم أو يتحقـق أو يتوسـط في أمـره، وهــي المعنـى المشـار إليـه والمعـول -بحـول الله تعـالى- عليـه». وهـذا يعـني أن جميـع مـا ذكـر مـن تسميات ومـا سـلف مـن تقسـيمات ينصـرف إلى الكلمـة الجامعـة، وهـي بمنزلة النموذج عند الضعفاء، وهي الكل عند القوى المدركة، وفق تعبير ابن سبعين، ويضع هذه القوى في أربع، هي الإرادة والإدراك والمحدثة أي لغة الضمير، والملكة أي المعرفة والحركة، أو القدرة والحيلة.

بكلمة موجزة يحدد ابن سبعين النفس بأنها طريق الخـواص إلى الوحدة المطلقة، فهي نور الإنسان الـتي تميـزه عـن سـائر الموجـودات، بمـا تنطوي عليه مـن عقـل وعلـم ومقـدرة علـى كـبح الشهوات والـتخلص مـن مشاغل الدنيا.

يوضح د. أبو الوفا التفتازاني أيضاً في دراسته المعمقة أن مـذهب ابن سبعين يستند إلى فكرة شديدة البساطة، هي أن الوجود واحد، وهـو وجـود الله فقـط، أمـا سـائر الموجـودات الأخـرى فوجودهـا عـين وجـود الواحد، وغير زائدة عليه بوجه مـن الوجـوه، وبـذلك فـالوجود في حقيقتـه قضية واحدة ثابتـة، ويسـمي ابـن سـبعين مذهبـه هـذا الوحـدة المطلقـة، تمييـزاً لـه عـن المذاهب الأخـرى القائلـة بالوحـدة، الـتي تفسـح في نظـره مجـالاً علـى نحـو مـا للقـول بالممكنـات، أمـا الوحـدة المطلقـة النقيـة الخالصـة، أو الإحاطـة، كمـا يعـبر عنـها ابـن سـبعين أحيانـاً، فتنكـر كـل النسب والإضافات والأسماء، فهذه الوحدة المطلقة وفق قوله منزهة عن كل المفاهيم الإنسانية، التي يمكن أن تُخلع عليها.

❖❖❖

يمضي ابن سبعين مؤكداً رؤيته في رسالته (الألواح)، التي تتصدر عبارة «الله فقط» كل لوح فيها، بقوله: «ولا وجود إلا في جزء، ولا لجزء إلا في كل، فاتحد الكل بالجزء، فارتبطا بالأصل، وهو الوجود، وافترقا وانفصلا بالفرع»، ويخلص إلى أن العامة والجهال يغلب عليهم العارض، أي الكثرة والتعدد، أما خاصة العلماء فيغلب عليهم الأصل، وهو وحدة الوجود.

ويؤكد ابن سبعين في رسالته (الإحاطة) مذهبه في الوحدة المطلقة بقوله: «رب مالك، وعبد هالك، ووهم حالك، وحق سالك، وأنتم كذلك».

ويقسم ابن سبعين الوجود تقسيماً ليس حقيقياً إلى مطلق ومقيد ومقدر، ويشرح ذلك في رسالته (الرضوانية) بقوله: إن الوجود المطلق هو الله، والمقيد أنا وأنت، والمقدر جميع ما يقع في المستقبل.

وبناء على ذلك يرى ابن سبعين في الوجود قوى، بها كانت حقائق الموجودات، ترجع إلى القوة الجامعة المانعة والمحيطة بكل ما يُتوهم، وهي محركة لكل شيء، وتجمع الإحاطة الوجودية هذه كل المتناقضات والمتضادات، ويقول في هذا: «إيه.. ! الإحاطة شبه مغناطيس والموجودات برادة الحديد».

وهكذا يبقى الوجود عند ابن سبعين واحداً، فهو« قضية فيها كل شيء حاضر، والحق مع كل شيء، وفي علمه كل شيء في الأزل والأبد، وعلمه عينه، والكل حاضر في قضية الوجود، وكل ما عُقل أو أُحس وجود مرتبة، فالعقل مرتبة، والحس مرتبة، والمراتب زائلة، والوجود ثابت، والثابت حق، والزائل وهم وباطل، فالوجود ليس سوى الله، والكثرة لا تعدو الوهم».

إذاً، ليست المراتب الوجودية المختلفة عند ابن سبعين سوى عوارض للوجود، ليثبت عنده أن الحق هو الوجود، والوهم هو المراتب الزائلة والباطلة، فكل شيء هالك، أي تلك المراتب الوهمية، إلا وجهه، وهو المجد والوجود، لذلك حين ينطلق ابن سبعين بالذكر، لا ينفك يردد أن لا موجود إلا الله، وليس ذلك العالم المرئي والمحسوس، بل تأكيد لكونه وجوداً مقيداً زائلاً، بينما الوجود المطلق باق غير متناه.

يقول ابن سبعين بالفيض الإلهي، وكانت لديه أيضاً نظريته الخاصة، فيقول في هذا الشأن: «إن الفيض الإلهي مستمر في تفسيره لوجود الموجودات، فالله أبرز الأشياء من وجود عيني، وهو مبدع الأشياء، ويفيض بالخيرات على الجميع، وكل يقبل منها قدر قوته»، وبناء عليه فالفيض وجود يسيل ولا يقف، ويستمر ولا يختلف، ويؤول ابن سبعين الحديث القدسي المعروف «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق فيه عرفوني»، أي أن يعرف الإنسان الله عبر تأمل آياته ومشاهدة قدرته فيها، ولعله أخذ يلتمس أدلة من الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿قل ان الامر كله لله..﴾، وكذلك قوله ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾، وذلك دفعاً لسخط العلماء وإثباتاً لصحة مذهبه في الوحدة المطلقة.

مثل أكثر الصوفية عبر ابن سبعين أحياناً عن مذهبه شعراً، يقول في إحدى قصائده:

كم ذا نموّه بالشعبين والعلمِ

والأمر اوضح من نار على علمِ

ظللتَ تسألُ عن نجدٍ وأنت بها

وعن تهامة، هذا فعل متهمِ

في الحي حي سوى ليلى فتسأله

عنها، سؤالك وهمٌ جرَّ للعدمِ

لا، ولا الواصل عندي كالذي

قرع الباب وللدار دخل

لا ولا الداخل عندي كالذي

ساروه وهو للسر محل

على هذه الوحدة المطلقة بنى ابن سبعين مذهبه في المحقق أو المقرب، أي ذلك الإنسان الكامل المتحقق بالوحدة المطلقة، ويمضي مضفياً عليه رتباً متميزة، تفوق رتب الفقيه والأشعري والفيلسوف والصوفي، ليصل في النهاية إلى أن المحقق أو المقرب لا يخرج عن ابن سبعين نفسه، نظراً إلى حقيقته الروحية.

لكن ذلك القدر من الزهو لا ينفي أصالة النتائج التي يستخلصها ابن سبعين استناداً إلى فكرته في "المحقق " التزمها بصرامة في كل مجالات البحث، ولهذا يصح القول إنه استطاع بناء مذهب فلسفي متكامل في تفسيره للوجود، يُعرف بالوحدة المطلقة، يرى أن الإحاطة الوجودية جامعة لكل التناقضات والمتضادات، ويتألف من مجموعة أجزاء متسقة تماماً مترابطة بعلاقة تبادلية.

ولنطلع على ما قاله ابن سبعين يوماً لتلاميذه: «أن في كل شيء سراً من سره، جَمد في الجمادات، وظهر في النبات، وتحرك في الحيوان، وأُعلن في الإنسان، إنه سار في جميع الأشياء»، وبذلك تكون فلسفة ابن سبعين بأسرها على أصل واحد، عالج خلاله مختلف المسائل نظرياً وعلمياً، والتزمه من البداية إلى النهاية.

اتسم أسلوب ابن سبعين بالغموض والإبهام، فقد اعتمد الرمز للتعبير عن مذهبه مثل الصوفية جميعاً لإخفاء تذوقهم باستخدام مصطلحات خاصة بهم، لكن أسلوبه فاقهم جميعاً غموضاً وتعقيداً، كما انخلاعه أحياناً عن العقل واصطناعه ألغازاً وأحاجي عصية على الفهم، يذكر أحد الشيوخ في هذا أنه جلس يوماً من الضحى إلى قرب الظهيرة مع ابن سبعين، وهو مسترسل في كلام تُعقل مفرداته، ولا تُعقل مركباته!.

أما الصوفي الأندلسي ابن عباد الرندي، فيؤكد لأحد تلاميذه: «والله ما بخلت عليك بسر، ومازال قلبي سبعينياً، ولكني رأيت كلاماً كثيراً ما يعذّب ويعيي القلب ويتعب، وحينئذ لا يحصل منه شيء يشفي صدري، ولا يثلج به خاطري وسري، كيف وهو يقول: «وكل غير قاطع، وكل قاطع معذب ناقص»، ويتابع ابن عباد واصفاً حاله إبان قراءته لأحد مصنفات ابن سبعين: «بينما أنا في كلامه أطلع وأهبط وأخبط وأخلط، وأكدّ النظر فيه بالقلب والعين، إذ انقلبت عنه صفر اليدين بخفي حنين، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها».

وكان لذلك الغموض على الأكثر أثر كبير في الحد من انتشار أعمال ابن سبعين، فبقيت في معظمها مخطوطات مبعثرة على أرفف

خزائن مكتبات العالم، وقد ساعد أسلوبه المعقد والملتبس بلا ريب الكثيرين على تجاهله والانتقاص من قدراته الذهنية، فهذا المؤرخ ابن عبد الملك يصف مصنفات ابن سبعين بالقول: «لا يخرج أحد منها بطائل، وهي إلى دسائس المخبولين وهذيان الممرورين أقرب منها إلى منازل أهل العلم».

ويبدو ان ابن سبعين لم يأبه كثيراً باتهام بعضهم له بالجنون، وأرجع ذلك إلى قصورهم عن فهمه وقصر قامتهم عن منزلته في التحقيق، ومضى يتعمد الألغاز في التعبير، مسوغاً ذلك بأنه يتحدث عن علم في التحقيق، يُضن به ويُكتم عن الصديق، وتكّنه الصدور، ولا يُباح به للشقيق.

يبدو أن المؤرخ ابن عبد الملك قد وقع بصره على فقرة لابن سبعين، فوقع في حيص بيص، جاء فيها: «إيه..!" أو قوله " الله فقط، الملة أعظم من أهلها،..أيه..عز علي، إيه..! ليت شعري إيه..!»، حيث كرر ابن سبعين كلمة "إيه.." اثنتي عشرة مرة في سطر واحد، واستعمل حروفاً أبجدية بطريقة من الصعب استخراجها، مثل قوله في رسالة (الأرواح): «علمه في الإنسانية إنسان، وفي ح ح وفي ن ن، وفي ج ج، وفي العالمية علم، وفي العاقلية عقل»، ومن أغرب كلامه قوله في ختام (الرسالة الفقيرية): «السلام على المنكر والمسلم، والعالم والمتعالم، والغالط والمتغالط»، غير أن للباحث العراقي العلوي رأياً مغايراً، فهو يرى أن كل كلام ابن سبعين ليس على هذا النسق، فما يجيء به من هذيان يأتي بعد سلسلة فكَر مترابطة متسقة ذات معنى ومدلول، وحين يدركه السكر يتداعى إلى هذه العجمة، التي تعبر في حقيقتها عن أزمة فكرية أو نفسية، يصرّفها بهذه الطريقة، فهي لذلك ليست عبثاً محضاً.

لم يبتعد الباحث العراقي عن الحقيقة، فابن سبعين حرص آنذاك على تناول مسائل دقيقة جداً مثل إدانة العداء، ومعارضة الحرب في حالتي النصر والهزيمة لما تسببه من آفات، وأيضاً قام بشجب الحروب الدينية، ودعا إلى نشر الإسلام بالإقناع، فنجده يقول: «إن جذب العدو بالإحسان والحكمة والسياسة أحمد عند الشرع وأولى وأحب إلى الله»، كان ابن سبعين في مجمله كريماً رحيماً، متبعاً لسنة النبي (ص) في جذب الإنسان بالإحسان، وفي العفو عن المسيء والدعوة له بالمغفرة.

كثيراً ما كان ابن سبعين يتحدث عن وحدة الإنسان، فالإنسانية نوع واحد، ولذلك يقصر التفاضل بينهم على الخلق الحسن والعمل الصالح، وتلك قيم متاحة لكل إنسان، أياً كانت عقيدته، واللافت تمييز المفكر الأندلسي وتفرقته لخطيئة العامي من خطيئة الحاكم، ليجعل خطيئة الأخير أخطر وأعظم ضرراً بقوله في رسالة (الرضوانية): «إن كبائر المصرّ من الملوك في اليوم الواحد أكثر من كبائر غيره ألف مرة».

وفي مذهبه في الوحدة المطلقة تناول ابن سبعين بالبحث مسائل الأخلاق والتكليف، وما يلحق بهما من مواضيع الخير والشر والثواب والعقاب، ليصل به منهاجه إلى أن يقول باستحالة وجود الشر، فالله هو الخير المطلق والوجود الواحد الحقيقي، وما عداه من الموجودات الأخرى لواحق ومجرد وهم، ولذلك لا يمكن أن تصدر الشرور من هذا الخير المطلق، ولا يبدو التفريق في عالم الظاهر بين الخير والشر في رأي ابن سبعين سوى مجرد وهم، فيعزو الخير في هذه الحالة إلى مصدره، وهو الله، ويرجع الشر إلى لواحق الوجود الوهمية.

وبعبارة أخرى مباشرة وأكثر بساطة: إرجاع الخير إلى الله، أما الشر فيعود حصراً إلى الإنسان.

يقول ابن سبعين في رسالة (الرضوانية): «إن كل ما يفعله الإنسان من خير أو شر، في حالة نظرنا إليه من منظور الحكمة والفطنة والجبروت، يصبح محل حمد واستحسان، لينسب إلى الخير بموصوفه، وإلى الشر بفعله، فالخير يبقى المقصد الأول، ويتعلق الشر باللواحق في المقصد الثاني، وما وجود اللواحق إلا وهم، ومن ثم فوجود الشر أيضاً ليس سوى وهم، مرة أخرى وبعبارة أكثر وضوحاً: فما من شر في ظاهره إلا وهو خير في باطنه.

وبناءً عليه، ترتبط مسألتا الثواب والعقاب في رأي ابن سبعين بالرحمة الإلهية، فيقول: «من نظر إلى الرحمة، وتعلق باسم الرحمن، وفكر في الرحمانية، طاب عيشه، وحسن أنسه وأنيسه، وسبح في بحر الرجاء، فيقول له حُسن ظنه: كل موجود بالله تعالى تُقال عليه الرحمة وتقوم به، وتفعل فيه وتلحقه، فيقول: ولا بد للنار أن يعدم عامرها»، وينتقل بذلك إلى أحسن حال، ويستدرج بالرحمة الخاصة إلى الرحمة العامة»، ولعل ابن سبعين تفكر في قوله تعالى: ﴿إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾، كما في قوله تعالى: ﴿كل يعمل على شاكلته﴾، كما استعان ببعض الأحاديث المعروفة، ولذلك أطلق القول على المؤمن والكافر، وحمل الرحمة على الاثنين معاً، ليقول في هذا الصدد: «الخير هو الغالب على خُلق الكريم الحليم».

ويفسر الراحل د. التفتازاني رأي ابن سبعين بالقول: إن للرحمة وظيفتين، الأولى ميتافيزيقية، تشكل كل ما أوجده الله، وهي الفاعلة في

الوجود، والثانية أخلاقية، تحمل الرحمة على المؤمن والكافر والمطيع والعاصي، وبها يغفر الذنوب جميعاً.

وليس المتصوف المعروف ابن عربي ببعيد عن هذه الرؤية، فهو أيضاً يرى رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً، ويقول في ذلك:

فرحمة الله في الأكوان سارية
وفي الذوات وفي الأعيان جارية

ويمضي في (فصوص الحكم) واصفاً أهل النار بالقول:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم
على لذة فيها نعيم مباين
يسمى عذاباً من عذوبة لفظه
وذاك له كالقشر، والقشر صائن

❖ ❖ ❖

لم يقتصر ابن سبعين أيضاً في تناول أكثر الفقهاء بالقدح، وهذا أكسبه عداوات جمة، فنراه يصنف الفقيه بالقول إنه صالح الأصل فاسد الفرع، أي إنه، وإن استند إلى الشريعة، وهي حق، إلا أنه أفسدها بالتذريعات الكثيرة التي يفرعها على أحكامها، فهو أحياناً يفتي من عنده، وأحياناً أخرى يتمسك بالتقليد الأعمى، وأخذ على الفقهاء ركونهم إلى التقليد والنأي بأنفسهم عن الاجتهاد وتعمدهم الهروب إلى الأمام بالانهماك في تفريع المسائل الفقهية بأكثر مما تحتمل، ما جعلها أقرب إلى الأحاجي والألغاز، أما علم الأشعري فـفاسد الأصل والفرع

معاً، لأنه قائم على أساس الجدل والبراهين المصطنعة، بينما الحق شاهد على نفسه، لا يحتاج إلى دليل، وعدّ قولهم بمادة النفس جهلاً مطبقاً.

ولعل ابن سبعين تجاوز حدود اللياقة لدى تناوله أحد أبرز متكلمي الأشعرية، وهو أبو العالي الجويني، بالقول متهكماً: «وأما صاحب الإرشاد منهم إذا ذُكر أبو جهل وهامان كان ثالث الرجلين»، ثم يعرج على فخر الدين الرازي فيذكره بلقبه (ابن خطيب الري)، ويمضي في تبيان أوجه قصور صنائعه مستعيذاً من تشويشه، ولم يفته أيضاً وصف الإمام الغزالي بأنه (لسان من دون معان)!، ويصرح بأن الظاهر من كتبه جعله النفس والعقل المستفاد، وكأنهما غايته، وهو يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس كالفيثاغورثيين، ويرى أن العقل والنفس والروح جميع ذلك لطيفة، ويحكم بأن الغزالي ضعيف في الفلسفة مثل أصله.

ولم ينج الصوفية من ابن سبعين، فهؤلاء لم يتوصلوا أيضاً إلى الحق، وجاء ما يصفونه بالوصول متضمناً الإثنية بين الواصل وما يصل إليه أيضاً، فهم علاوة على ذلك يعددون العوالم بما يوحي بالكثرة الوجودية، ويمضي في قدحهم وينعتهم بالصم قائلاً: «هؤلاء الطائفة وصولهم لا كالوصول، وإدراكهم لا كالإدراك، وبلغوا حيث لا يصح أن يُبلغ، ولا هو صحيح، فافهم ما يقوله المقرب نسبة إلى مذهبه، ليصح عندك أن حسنات الصوفية سيئات المقربين» ويستطرد متابعاً: «إن العوالم التي يطلقها الصوفية مثل عالم العقل وعالم النفس وعالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت، فجميع ذلك عندي هو العالم الأول».

وليس بالمستهجن بعد كل هذا أن يختلف الفقهاء في ابن سبعين، فقد حكم عليه فريق بأنه ضال خارج عن الإسلام، ورآه فريق آخر إماماً عارفاً جامعاً للفضائل، غير أن معظمهم اشتدوا عليه، وكالوا له الاتهامات بالإلحاد والزندقة، وتوقفوا كثيراً عند قوله: «لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله لا نبي بعدي»، وأخذوا عليه قوله هذا على محمل ادعائه النبوة، بينما الأمر لا يعدو التحبب، ولا يعوز الأدب العربي أمثلة كثيرة تظهر ذلك التوجه. ورغم حدة التضارب بشأن ابن سبعين وحقيقة سريرته، يجده الباحث د. التفتازاني بعد تمعنه في مصنفاته ورسائله مؤمناً مؤيداً للشريعة ومدافعاً عن السنة، فقد كان الإسلام دافعه الحقيقي للخوض في عالم الفلسفة، ولهذا لا تخرج الآراء التي توصل إليها عن اجتهاد مسلم، تعمق في أمور دينه، والمجتهد يصيب أحياناً، ويخطئ في أحيان أخري.

ولعل في مناجاة ابن سبعين ما يشفع له لدى منكريه حين يتضرع: «يا كافي، يا كفيل، يا حافظ، يا وكيل، يا قوي، يا متين، يا نور، يا معين، اللهم بالنور الأكمل، بالمجمل المفصل، بالكلمات التي لا تتبدل ولا تتحول، يا من لا آخر له، فيعلم له أول، اللهم إني أسألك نور القلب، وصفاء اللب، وحلاوة القرب، وخوف السلب، وكشف الكرب، اللهم إني أسألك التوفيق، والحفظ في الطريق، والأدب في صحبة أهل التحقيق، اللهم، عرفني الطريق إليك، والأدب بالوقوف بين يديك، والأخذ منك والرد عليك، اللهم اجمعني ولا تفرقني، وقربني ولا تبعدني، وخصصني وخلصني وسددني وأيدني، اللهم عرفني من أنا، حتى أعرف من أنت، وأطلعني على سر حديث كان الله وكنت، يا من تحجب بالكشف، وتنكر بالوصف، وتعرف بما به نفكر، يا واحداً لا يتعدد، وقديماً لا يتجدد،

اللهم أريني حتى أشهدك، وفرغني من الأغيار حتى أوحدك، واستهلكني فيك عن قربي وشهودي وشعوري بتوحيدي، وجردني عن النسب والإضافات بتحقيق الأسماء والصفات، فمن تجرد وحد الله أحد، وارتفع الأشباه بسر لا إله إلا الله، اهدني بك إليك، واجمعني بك عليك، وهب لي من لدنك علما لدنياً».

❖❖❖

ما يعنينا الآن أن ابن سبعين اضطر أمام الملاحقة وحملات القذف إلى مغادرة مرسية نحو عام 640هـ إلى بلاد المغرب، حيث أصاب دولة الموحدين الضعف والوهم، وليس يمكنها بعد توفير الحماية الضرورية له، وخاب ظن ابن سبعين، فقد أخذت حملات التشهير تسبقه أينما حط عصا رحاله، وأين المفر والفقيه أبو بكر خليل السكوني يلاحقه ويسبقه في تأليب فقهاء تونس عليه؟، والاتهامات تتضخم وتتضخم إلى حد القول بأنه أباح عبادة الأصنام!، وربما لدى هؤلاء بعض العذر في الحقيقة، فهم ليسوا أصلاً من أهل التصوف، ولا يملكون رحابة أفق الفلاسفة، وفاتهم إدراك أن لابن سبعين نفساً تواقة إلى النبوة، أي ما تتشوفه من علم، فهو يدرك تماماً أن الوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبي، أي بالنور المحمدي وفق تعبير الصوفية، وقد عبر مراراً عن نفسه، وكأنه يرد سلفاً على الفقهاء بأنه لا يأخذ في مذهبه بمنهج المتعلمين، ولا بالفلاسفة ومناهجهم، ولا بالتصوف الخالص أيضاً.

ولم تنكر المصادر على اختلافها مع ذلك وصايا ابن سبعين لأتباعه وتلاميذه بضرورة الحفاظ على الصلاة والصوم ومجاهدة

النفس عن اتباع الشهوات، وتكراره القول: «كونوا عباد الله أوابين توابين، وإن الأخذ بمقاربته متاح لمن لا يخالف سنة أهل السنة، ويوافق طاعته لمن له العزة والمنة» فطاعة الله مادة الفضائل جميعها، والتقرب مباح، فمن «طلب ظفر، ومن ظفر ربح، ومن ربح تأنس، ومن تأنس نشط، ومن نشط زاد طلبه».

مع ذلك انتشرت ألسنة السوء حول ابن سبعين في كل الأوساط، ويحكى أنه لدى وصوله إلى بلاد المغرب ذهب وأتباعه إلى الحمام لإزالة وعثاء السفر، فأخذ القيّم يسألهم عن موطنهم بينما هو منهمك في حك أرجلهم، فقالوا من مرسية، فاندفع من فوره يقول: «من بلد ذلك الزنديق ابن سبعين؟!، وطفق يكيل له اللعن والسباب، حتى ضاق أحد تلاميذه ذرعاً فنهره: «ويحك، أنت الآن تحت قدمي الذي تسبه، وقد وضعك الله في خدمته، فبهت القيم، واعتراه الخجل، وود لو أن الأرض انشقت وابتلعته، وأخذ يحوقل، ويستغفر الله، ويشتد في الفرك!.

على أي حال استقر ابن سبعين وأتباعه في سبتة، حيث أقاموا ما يربو على عشر سنوات، أنجز خلالها الكثير من مصنفاته، لم ينفك يدعو خلالها إلى طريقته في التصوف، ومالت إليه قلوب الكثيرين، وأخذوا يغشون مجلسه، وتفيد المصادر أن سيدة موسرة أعجبت بابن سبعين وتزوجته، وابتنت له داراً وزاوية ليقيم بها، ويقال إنها أنجبت له غُلاماً، تُوفي في حياة والده.

كانت سبتة، على الساحل المغربي، وهي المدينة التي شهدت مراسلات الإمبراطور فردريك الثاني ملك صقلية (1194م- 1250م)، مع الصوفي الفيلسوف المسلم ابن سبعين، ما أكسبه شهرة واسعة في

الغرب، كان فردريك الثاني من الشخصيات الأوروبية الهامة في القرن الثالث عشر الميلادي، وعلى اطلاع واسع بالفلسفة، ويصفه برتراند راسل بأنه كان عالماً بالفلسفة العربية كأهلها، وقد كان محباً للعلوم، ساهم في تقدم النهضة الأوروبية في عصره، وقام بما سبق للخليفة العباسي المأمون أن قام به، وإنما في اتجاه معاكس، وذلك بتشجيعه ترجمة الفلسفة الإسلامية إلى اللاتينية، وإنشائه جامعة نابولي عام 1224م، حيث جمع بها مجموعة من المخطوطات العربية، كما اشتُهر بازدحام بلاطه بالعلماء وأكثرهم من المسلمين واليهود.

كان الإمبراطور على علاقة ودية وثقافية وسياسية بالمسلمين، وقام بإرسال أسئلة عن آراء أرسطو بقدم العالم والقصد من العلم الإلهي ومآل النفس الإنسانية، فتلك المسائل كانت حينها الشغل الشاغل لمفكري أوروبا، وقد سبق للإمبراطور إرسالها إلى علماء المشرق، غير أن ردودهم لم تقنعه، فبعث بها مع هداياه إلى ابن سبعين عبر السلطان الموحدي محمد عبد الواحد الرشيد، اعتذر ابن سبعين عن قبول الهدايا، وأعلن أنه إنما يجيب عنها احتساباً لله، مردداً قوله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾.

ويبقى السؤال عن مصير أجوبة ابن سبعين معلقاً، أترجمت أم لم تُترجم؟، حيث تصمت المصادر المتوافرة، ولا تأتي بما يفيد، والأرجح أنها تُرجمت أسوة بشروح ابن رشد، خاصة أن ابن سبعين كان يعد الأكثر علماً بفلسفة أرسطو محط اهتمام الأوروبيين آنذاك، أياً كان مصير الأجوبة، فقد أدت مهمتها على الوجه الأكمل في تعرف أوروبا على ابن سبعين وذيوع صيته بين نخبها الفكرية، ولا تفتقر رواية المقري،

في (نفح الطيب) إلى المنطق عن تنامي منزلة ابن سبعين العلمية إلى مسامع البابا أنوسنت الرابع، الذي كان خصماً عنيداً للإمبراطور فردريك الثاني لما لمسه من ميول إيجابية إلى المسلمين وثقافتهم، فأخذ يتتبع بدقة كل ما يدور في بلاطه من اتصالات بحكام المسلمين وعلمائهم، والوضع حينها تسيدته الحروب الصليبية، فذاك ميل وتوجه عدّه البابا مناقضاً للأحوال الموضوعية في القارة الأوروبية، وفعلاً وصلت الخصومة بالبابا إلى حد إسقاط الإمبراطور فردريك عن عرشه، والحكم عليه وعلى مؤيديه بالحرمان الكنسي!.

جاء أسلوب ابن سبعين في أجوبته على غير عادته سلساً واضحاً، بدأها بالقول: «سألت أيها الزعيم المتودد الباحث المسترشد وفقك الله للخير وهيأك لقبوله»، وعكست أجوبته مقدار سيطرته على فلسفة أرسطو، وكذلك نزعته الاستقلالية لدى قوله: « لم يكن أرسطو مصيباً على الإطلاق»، ثم مضى يفند آراءه في قدم العالم، ليدحضها ويثبت حدوث العالم، كما طرح مذهبه في الوحدة المطلقة، ليطبقها على مسألة النفس الإنسانية، وليأتي بأن النفس والعقل لا وجود لهما بذواتيهما، وإنما وجودهما من الواحد، ومحال أن يتعدد الواحد، وهذا يترتب عليه أن العقل والنفس لا يخرجان عن قضية الوجود الواحد.

ولم يتوان ابن سبعين عن انتقاد الإمبراطور، فأخذ يوضح له مواقع الزلل في أسئلته الفلسفية، ليصل في النهاية الي اثبات جهله !.

تناول ابن سبعين أحد أسئلة الإمبراطور بالقول: «سألت عن مقدمات العلم الإلهي ما هي، ثم أردفت بما خلط عليك بقولك إذ قلت: ما مقدماته الضرورية، إن كان له مقدمات !، أنت بذلك أثبت أنه علم، ثم

شككت بمقدماته، تماماً مثل القائل: «رأيت زيداً يمشي، ثم سأل: هل للمذكور ساقان وقدمان أم لا ؟!»، ويتابع متعالياً بالقول: «وكل مسألة سألت عنها أوضح عند جمهورنا من نار على علم، فاسآل في أغمض منها وأعوص، بحيث يتعلم معك عليها أحد طلبة المسلمين المتعلمين لا العالمين!».

ويمعن ابن سبعين في الجرأة إلى حد الخروج عن اللياقة بقوله: «وهذه التوجيهات التي وجهتها عليك لازمة لك بالقسمة العقلية، فأنت بالوجه الأول منها، يقال فيك جاهل وغير مسترشد، والذي يسأل عن الفكرة المطلقة جاهل وعن الفكرة الخاصة طالب، وأنت بالوجه الثاني تروم التمويه، وتُخفي بلادتك، والله عز وجل لا يخفيها، وأنت بالوجه الثالث قليل المطالعة للكتب، وأنت بالوجه الرابع تقرب من الحيوان الناطق، وتصلح للمخاطبة على وجه الإشفاق!».

ويحسب للإمبراطور فردريك الثاني رحابة صدره، وتقبله لنقد ابن سبعين اللاذع، بل لقد استحسن أجوبة ذلك العالم الأندلسي المسلم، فأرسل إليه هدايا تفوق الأولى تعبيراً عن تقديره، غير أن الأخير اعتذر مرة ثانية عن قبولها، أما حاكم سبتة، فلم يكن للأسف على ذلك القدر من الرحابة وسعة الأفق، فما إن تبين له بأنه فيلسوف شقي حتي أجبره على مغادرة المدينة!.

وأخذت الاتهامات واللعنات تلاحق ابن سبعين ثانية أينما توجه في بلاد المغرب، وانتهى به الأمر مطروداً إلى المشرق، فوصل إلى مصر، لكن البريد كان قد سبقه إليها محذراً الأهالي من استقبال ذلك القائل بالوحدة المطلقة، وامتثل المصريون لتحذير الفقهاء، فأساؤوا إليه

كما سبق وفعلوا مع سلفه الصوفي ابن عربي. فهم لم يتقبلوا دعوة ذلك التصوف الممتزج بالفلسفة لاستغلاق معانيه، فكان أن لجأ ابن سبعين إلى أرض الحجاز، إلى مكة المكرمة، مسقط رأس ابن آمنة التي رحبت به، وأكرمت وفادته، وأحسن أميرها أبو نمي محمد الأول استقباله، وأظله بحمايته، وأشركه أحياناً في شؤون السياسة.

استقر المقام بابن سبعين في مكة سنوات طوالاً، محاطاً بالرعاية والأمن، فاشتد في المجاهدات الصوفية ووضع بعض رسائله بها. وكم شهدت باحات الحرم المكي من لقاءات فكرية عقدها ابن سبعين مع الوافدين من الصوفية والعلماء والمهتمين بالفلسفة وعلومها، وكثيراً ما اجتمع العلماء لمناظرته، وكان يقطعهم جميعاً الواحد تلو الآخر، يقول الشيخ صفي الدين الهندي: «حججت سنة ست وستين وستمئة، وبحثت مع ابن سبعين في الفلسفة، فقال لي: «لا ينبغي لك المقام بمكة، فقلت له: وكيف تقيم أنت بها، فقال انحصرت القسمة في قعودي بها».

اختلفت المصادر أيضاً في وصف فترة إقامة ابن سبعين في مكة، فالأنصار يؤكدون تمتعه بحب أهلها وتقديرهم له وللمغاربة جميعاً إكراماً له، لما له من الفضل والمزية وملازمته لبيت الله الحرام، والتزامه الاعتمار على الدوام، وحجه مع الحجيج في كل عام، ويصفه بعضهم بالسخاء وبذل المال، حتى إن أهل مكة كانوا يقولون إنه أنفق فيهم ثمانين ألف دينار أثناء إقامته بينهم، وهذا سلوك ليس بمستغرب لمن نشأ في أسرة أندلسية نبيلة ذات مكانة سياسية واجتماعية رفيعة.

أما الخصوم فطرحوا صورة قاتمة تماماً بقولهم: إنه استحوذ على عقل صاحبها، وجاور في بعض الأوقات في غار حراء، يرتجي أن

يأتيه الوحي، بناء على عقيدته الفاسدة بأن النبوة مكتسبة، وأنها فيض من العقل إذا صفا ، ونسب ابن كثير إلى ابن سبعين القول حين كان يرمق بنظره الطائفين: «كأنهم الحمير حول البدار»! وبالغ بعض الخصوم، ربما بدافع الحقد من علمه الغزير في روايات لا يقبلها عقل ولا منطق مثل قولهم: «إنه كان يحيض كالنساء كلما اقترب من المسجد النبوي. ولا يقل غرابة زعمهم بانخلاع بعض أعضائه بسهولة إن جذبها أحد!.

وما لبثت المشكلات أن لاحقت ابن سبعين ثانية في السنتين الأخيرتين من حياته، فقد تكالب عليه الفقهاء، ونكدوا عليه عيشه، ويبدو أنه ضاق ذرعاً بهم وبمطاردتهم، أو ربما أصابته أزمة نفسية، فراودته حينها فكرة الرحيل بعيداً إلى الهند .

على أي حال لم تطل المعاناة بابن سبعين، فقد توفي في مكة عام 669هـ، وهو في الخامسة والخمسين من عمره، وتضاربت أيضاً الأقوال فيه ميتاً وحياً ، فالذهبي يزعم في تاريخه أنه فصد يديه، وآخذ ينزف حتى تصفى دمه، مع ذلك نجده يتابع متشككاً : والله أعلم بصحة ذلك.

أفعلها ابن سبعين حقاً في لحظة انخطاف مكثفة !.

يعتقد د . عبد الرحمن بدوي بصحة رواية انتحاره، ويعدها نقلة وجودية، وفعلاً إرادياً واعياً لا تجد له مثيلاً في تاريخ الفكر العربي. ويميل أحد الباحثين االغربيين إلى الرأي نفسه رغبة من ابن سبعين وشوقاً إلى رؤية الله، وحنيناً إلى الرجعة اليه استنادا الي مقولته بأن من وصل إلى الحق الصرف قلّت وسائله وقربت مدته، أما الباحث رمزي ماكدونالد فيرى أن رواية انتحاره تفتقر إلى دليل.

وثمة رواية أخرى تفيد بأن ملك اليمن المظفر دس له السم بإيعاز من وزيره الحشوي، فطالما اشتكى الأخير مر الشكوى من ابن سبعين، مع ذلك لم يأت أكثر المؤرخين على ذكر أن وفاته كانت لأسباب غير طبيعية.

وتبقى الحقيقة في علم الله، ويبقى لنا قول ابن سبعين في إحدى رسائله: «أعوذ بالله من همة تقف، ومن عقل يقنع»، فليس اليوم على وجه الأرض من هم أكثر حاجة منا إلى هذه الاستعاذة، وإلى التغلب على تلك العقبة الكأداء المزمنة!.

المراجع

1. محمد ياسر شرف، الكلمة عند ابن سبعين.
2. أ. د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين، دار الكتاب اللبناني.
3. هادي العلوي، مدارات صوفية.
4. Seyyed Hossein Naser, Islamic Studies.
5. Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy.
6. Norman Daneil, Islam and The West.

الفصل السابع

جلال الدين الرومي
بستان الحب وسلطان العاشقين

تكاد الأحوال الموضوعية في القرن الثالث عشر الميلادي تتشابه مع ما تشهده أرض العرب منذ عدة قرون من نضوب فكري وانحطاط ثقافي وسطوة الرؤية الواحدة، ناهيك بتداعي الأمم التي تهدف إلى تمزيقها شر ممزق، وليس مستبعداً في أحوال كهذه، تحيطها وتشوبها أحوال مزرية، توجه المصلحين على ندرتهم إلى التأمل والسعي حثيثاً لمعالجة روح الإنسان وإزالة ما علق بها من مثالب لاستنهاض مشاعره والسير به قدماً نحوِ الارتقاء والرفعة أملاً في الأخذ بيده إلى جادة الصواب.

وكان أن نهض في ذلك الزمان جلال الدين الرومي، أو كما يطلق عليه محبوه مولانا، بمشروعه الكبير منطلقاً من القرآن والسنة لمخاطبة الإنسان وإحياء روحه، ونفض ما علق بها من أتربة، والعودة به إلى الانسجام مع فطرته الإنسانية السليمة، ولنصغِ إلى ما يقول: «لا أعلم

الكثير، أنا ثمل بكأس العشق، أنا عبد للقرآن ما حييت». كيف لا. والإنسان وفقاً للرومي يحتضن روحاً انفصلت عن بارئها، لتستقر قليلاً في جسد محدود، ولهذا فهي أبداً في شوق إلى أصلها، ترنو إلى السمو والكمال.

ورب قائل: مالنا والرومي وما خلفه من آثار، فذاك نتاج عصر مضى، وانقضى بمفاهيمه وثقافته، لا يمت بصلة إلى إنسان اليوم بهمومه وفكره، ذاك رأي، لكن ألا يلفت انتباهنا ما يلقاه خطاب الرومي من صدى واسع على ساحة العالم؟، وما ذلك إلا لما يحتضنه من عمق إنساني وعاطفة، يطفئ بها ظمأ الإنسان المعاصر لمعرفة معنى وجوده، وتعبر عنها مئات المواقع الخاصة به المنتشرة على شبكة المعلومات العنكبوتية في الولايات المتحدة الأمريكية، وألمانيا وبريطانيا وفرنسا.

إن التأمل المعمق في الطبيعة الإنسانية يوضح أن الفروق بين المكتشفات السيكولوجية الحديثة وكبار المفكرين القدامى ترجع في جوهرها إلى مقدار ما أخضعه كل طرف من حياة الناس مجالاً للدراسة، حيث تقصر الحديثة الأولى اهتمامها على وضع الإنسان ذي المجال الواحد، الذي يخضع لسيطرة اقتصاد السوق، وجعله يلهث وراء التملك والمزيد من التملك، بينما صب المفكرون القدامى جل عنايتهم على قدرات الإنسان الكامنة، وموقفه من مأزقه الوجودي. ثم بذل الجهد لمساعدته في تخطي شعوره بالوحدة والعدم، وما يسببه من أزمات نفسية حادة، والأخذ بيده نحو آفاق أوسع وأكثر سمواً.

إن بين كبار المفكرين قديمهم وحديثهم قاسماً مشتركاً،تحديداً في تجاوز المصطلحات/ المبادئ الثقافية والاجتماعية السائدة في عصر كل

منهم، حين يدركون أن الإنسان يعاني الأمراض نفسها، ويفضل الانزواء بعيداً والتلهي بالعيش جزئياً مع الألم الذي يعدّه أهون من مغادرة قوقعته والمكاشفة بقصد التواصل مع نظرائه في الإنسانية على اختلاف مشاربهم.

مر على مسرح التاريخ الإنساني ملايين الشعراء والأدباء والفنانين، قلة معدودة فحسب تبقى خالدة. تتحدى الزمان والمكان، تشغل الناس والنقاد والشراح، وهذا يعود إلى قدرتها على كشف العمق الإنساني ومخاطبة الإنسان في أي عصر، أياً كان حجم المجال الزمني، ولا ريب أن جلال الدين الرومي أحد هذه الندرة، ففي جعبته الكثير مما قد يساعد على انتشال إنسان اليوم من مأزقه الحالي وترطيب جفاف الحياة المعاصرة، وإماطة اللثام عن حقيقة مظاهرها المفتعلة البراقة.

عاش الرومي القرن الثالث عشر الميلادي بكل ويلاته من انتكاسة مشاعر الأمة، وهبوط الروح الإسلامية، وعقم الدراسات، وتحول المدارس الدينية إلى دكاكين لأصحاب المصالح الذاتية والضيقة، حيث استفحلت الأنانيات، واستشرى النهم، وساد التشتت الاجتماعي، وكلها عوامل مهدت الأرض وعبدتها لانقضاض جحافل المغول شرقاً، ثم سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية عام 1258م، كما تدفقت الحملات الصليبية غرباً، بكل ما أنزله هؤلاء وأولئك من خراب ودمار، أصاب الأمة بجرح غائر، لا يزال يدميها إلى يومنا هذا.

تعمق المولوي في تفحص النفس البشرية، لمعرفة مكامن ضعفها وقوتها، وأخذ يدعو إلى ارتقاء الإنسان واحتضانه لنظيره الإنسان بإعلاء خطاب توحيد ووحدة، ونجده يصف خطابه في المثنوي، بقوله:

وكــل مــا تــراه غــير الواحــد وثنــا

والحـديث يطـول عـن رحابـة أفـق المولـوي وانفتاحـه علـى غـيره، خاصة موقفه من المسيحيين مع الدماء والأرواح التي أزهقها الفرنجة الصليبيون، ما يشهد على عمق شعوره الإنساني ورحابة فكره، فهو يرى كل شيء حتمياً وتجلياً من الله، ويعد أن جوهر الإيمان خشية الله، فكل من يخشاه مسيحياً كان أم يتبع عقيدة أخرى فهو رجل الله.

كـان الرومـي يخـدم الجميـع قـدر استطاعته، خيريـن كـانوا أم أشراراً، يتفهم الضعف الإنساني، ويعطف على الخطائين، مر يوماً أمام خـان، فإذا داعـرة رائعـة الجمـال، تلقـي بنفسـها علـى قدميـه، تغسـلهما بدموع حارة، وإذ الرومـي يناديهـا ثلاثـاً: رابعـة، رابعـة، رابعـة، وتجمعـت حوله بائعات هوى صغيرات، يعملن لديها، فقال لمن حوله: إنهن يحملن عبئاً ثقيلاً في هذه الحياة الصعبة، يخفضن من غلواء من ضلوا السبيل، ولدى تعجب أحد المارة مما يقوله ذلك الولي الصالح رده قائلاً: هذه امرأة تتصرف على سجيتها تماماً، كما هي من دون نفاق، إذا كنت حقاً رجلاً كن مثلها، دع ازدواجيتك ولونيك الاثنين، حتى يصبح باطنك مثل ظاهرك، إن تباين الظاهر والباطن يجعل من كل شيء باطلاً، وكان أن حسنت توبة المرأة، وحررت الصغيرات، وتصدقت بكل ما تملك لتحيي ثانية سيرة رابعة العدوية، شهيدة العشق الإلهي.

يقـال إن الرومـي كـان يومـاً مسـتغرقاً نشـوان في أثنـاء دورانـه، فإذ أحـد السـكارى ينضـم إلى الـدائرة بـين الـدراويش مترنحـاً، وآخـذ يصـطدم بـين فينـة وأخـرى بـالولي الكبير، فوبخـه أصـحابه، ومـا كـان

من الرومي إلا أن عاتبهم بقوله: هو من يشرب النبيذ، وأنتم من تثملون، فلم تعنفونه؟!.

ووفقاً لقوله تعالى: ﴿ أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾، يرى الرومي الإنسان مفطوراً على الحركة نحو الله، ونحو المطلق، حسناً إن الإنسان مجبول من طين بما يعنيه ذلك من رغبات هابطة، لكن أيضاً في هذا الطين نفخة من روحه تعالى، بما تحمله من قوة غير متناهية على الرقي والإبداع، ويعد الرومي هذا مفتاحاً لتفسير كل ما ينتاب الإنسان من سمو وانحطاط، وعشق واشتياق، وشعور وإحساس شوقاً إلى الأصل وإلى الوصول إلى ديار الحبيب، وهذا يحتاج إلى مكابدة وجهد كبيرين، فهو يراه مظهراً لحياة الإنسان، وسبب مكانته الأثيرة في الوجود.

في لوحة فنية في رائعته (المثنوي) يسألنا الإصغاء إلى شكوى الناي من تباريح الفراق، فيقول:

أصغ إلى الناي حين يحكي قصته، يشكو البين

قائلاً أبداً منذ انتزعت من أعواد الغاب

إنني أحتاج قلباً مزقه البين،

وجعل الرجال والنساء ينتحبون

إنني أحتاج قلباً فرقه البين

إليه يمكن أن أشكو ألم العشق

كل من انتزع من جذوره

يحن إلى الرجوع

إلى زمن وحدته ووصاله

إن نار الشوق تلتهب داخل الناي وتئن، بما يرمز للطاقة الإنسانية داخله، تحثه على الحركة والكمال، فيقول:

إنها النار في صوت الناي وليس الهواء

والموت لمن لا يحمل في صدره هذه النار

إنها نار العشق التي هبت في الناي

إنها فورة العشق التي شبت في الخمرة

والعرفاء يدعون الله أن تلتهب صدورهم

وتشتعل قلوبهم من دون ذلك يكون القلب كئيباً

والقلب الكئيب ميت لا حياة فيه

إن الحياة الإنسانية الحقة تتجلى بهذه النفخة الإلهية المتوارثة، عن ادم (س)، ودونها يفقد الإنسان إنسانيته، فهل من مدكر؟!.

❖❖❖

ولد جلال الدين الرومي في مدينة بلخ الجميلة عام 1207م، من مدن خراسان الكبرى، وهي اليوم في أفغانستان، لأسرة عريقة اشتهرت بالعلم والتقوى، وأيضاً بالتصوف وفق الطريقة الكبراوية، لوالد لقب بسلطان العلماء لطول باعه في الفقه والورع، أخذت الأسرة تنتقل بين حواضر العالم الإسلامي سنوات عدة، والرومي حينها لم يكن قد شب

عن إظفاره بعد بسبب الغزو المغولي، وما أحدثه من كوارث وخراب، ولاشك أن الرومي التقى منذ صباه الباكر في أثناء ترحال أسرته بأشهر علماء عصره ومتصوفيهم بفضل مكانة والده الرفيعة، وفي مقدمتهم الصوفي المعروف فريد الدين العطار، الذي التقاهم في نيسابور، وتنبأ للصغير بمستقبل واعد، وأهداه كتابه، (أسرار نامه) كتاب الأسرار، واتجهت الأسرة إلى بغداد، ويقال إن شهاب الدين السهروردي استقبلهم، ثم أدت الأسرة فريضة الحج، وعادت إلى الشام، ومنها إلى بلاد الأناضول، أو الروم بدعوة من سلطان سلاجقة الروم، وسكنت في قونية، حيث تولى والده المعروف ببهاء ولد منصب الإفتاء والتدريس.

وصدق حدس العطار، فقد تعززت مكانة الرومي عالماً مفوهاً وفقيهاً بارزاً، وهو لم يتجاوز الرابعة والعشرين من العمر بعد، ليخلف والده في منصبه بناء على طلب المسؤولين وإلحاح أهالي قونية.

عاش الرومي عقب وفاة سلطان العلماء عام 1232 م خواء عاطفياً بكل معانيه، فالراحل ليس والداً فحسب، بل مرشد روحي وصديق أثير ومعلم فاضل، ولم تدم وحشة الرومي طويلاً، فسرعان ما التحق به في قونية السيد برهان الدين من ترمذ، وهو متصوف معروف، كان مقرباً من والده، بقي إلي جانبه تسع سنوات، ساعده خلالها على تخطي أزمته وتحصيل العلم ومعرفة أساليب التصوف، حتى يألف خطوات السلوك والتأمل، حفلت تلك السنوات بسياحات الرومي بصحبة برهان الدين أحياناً وبمفرده أحياناً أخرى، ثم رحل إلى الشام استزادة في العلم، حيث حصّل معارف واسعة في حلب ودمشق، ليعود بعدها إلى قونية عالماً مبجلاً، لا يشق له غبار.

ولم يفت الرومي ارتياد مراكز التصوف الإسلامي، والاتصال بالناس على اختلاف انتماءاتهم وعقائدهم، وملامسة أسباب ضعف الإنسان ومكامن قوته، ولا يقل أهمية اطلاعه المباشر في أثناء ترحاله على عذابات الناس وجراحاتهم، ولابد أن التساؤلات عن سلوك الإنسان وقسوته في تعامله مع نظيره الإنسان قد لفتت انتباهه وأرقته، فهو ذو إحساس فياض ومشاعر مرهفة وقلب سليم.

كان الرومي نحيلاً رقيق الجسم والحاشية، شاحب اللون لكثرة الصيام، يُحكي أنه ذهب يوماً إلى حمّام تركي، وحين نظر في المرآة أسف على حاله، كم يبدو نحيفاً هزيلاً، فقال: لم أشعر بالخزي طوال حياتي تجاه أي إنسان، لكنني خجلت لدى رؤية جسدي النحيل في المرآة، مع ذلك كان بهي الطلعة مهيبها، يتصف بعينين نفاذتين، تفيضان إشراقاً وحيوية، تخلبان لب الناظرين وتأسرهم.

ولندع الرومي يصف سماته الداخلية في قوله:

كم أعجب وأتساءل حين أشاهد وجهي

حتى أعرف أي بشرة لدي، مثل النهار أم الليل ؟

منذ أمد ابحث عن صورة روحي

لكن أحداً لم يعكسها

بعدها أقول لِمَ المرآة التي تمكن الجميع

من معرفة ما ومن هم؟

ليست مرآة الفولاذ سوى قشور

أما مرآة الروح فتمنها باهظ

أروم وجه صديق من هنالك

من بلد الروح

أصبح الرومي بفضل انغماسه في العشق الإلهي كائناً سامياً نقياً خالصاً من الكراهية، والحقد، والشر، والأنانية، والكبر، ومن كل مكامن الضعف الإنساني، كان الرومي يرى كل الأمم والطوائف برؤية واحدة، يعامل الجميع بالأسلوب نفسه، ويراهم بالعين ذاتها، يذكر الجميع بعدم ازدراء الآخر المختلف دينياً أو طائفياً، واحترام كل العقائد، فالناس جميعاً أمواج في محيط الوحدانية، فالأنبياء سواء جميعاً لديه تعالى وفقاً لقوله الكريم: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله، وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾، ومن روائع قول الرومي: «كثيرة هي السبل التي تقود إلى الله، بكثرة أرواح مخلوقاته».

قال الرومي يوماً في قونية: «أنا مع اثنين وسبعين فرقة وعقيدة مختلفة»، فأرسل إليه أحد الحاقدين رجلاً من طرفه كي يحرجه بسؤاله عن مقولته لتشويه سمعته أمام الملأ، أكد الرومي قوله، فانطلق الرجل يسبه ويلعنه، فما كان من الرومي إلا أن ابتسم قائلاً: « مع كل ما تقوله، فأنا أيضاً معك».

يحكى الكثير عن رقة حاشية الرومي، ومع منزلته الرفيعة كان بسيطاً متواضعاً مع الصغير والكبير، مع العامة ومع أصحاب المنزلة الرفيعة، مع المؤمن والملحد، مر يوماً في أحد الأزقة، فتحلق حوله الصبية، فرحب بهم بوجه طلق، ولاطفهم ثم استأنف السير، فإذ صغير

يركض من بعيد صائحاً: «انتظر، انتظر، فتريث الرومي من فوره، حتى وصل الصغير ليأخذ هو الآخر نصيبه من الترحيب والمداعبة.

لم يكن الرومي ثرياً، لكنه طويل الباع كريم النفس، يتصدق بكل ما يأتيه من مال الخمس على الفقراء وأصحاب الحاجات، يساعد تلامذته على وضع المال تحت فراشهم من دون أن يلحظه أحد، مكتفياً براتبه من التدريس والفتوى، يقول الرومي في إحدى رباعياته: طالما ثمة دسم في قصعتي فو الله لا أعتمد على شهد أحد، حتى لو هلكت جوعاً، لا أستطيع بيع حريتي بالعبودية، ويوم يخلو منزله من المؤونة يحمد الله، لأن داره اليوم تشبه بيت النبي.

لم يفت الرومي أيضاً الرأفة بالحيوان، طلب يوماً من أحد أصحابه شراء حلوى بدرهم، لفها بقطعة قماش، ومضى بعيداً، ووضعها أمام كلبة قائلاً: المسكينة لم تأكل منذ أسبوع، لم تغادر مكانها خشية على صغارها، ورأى أحدهم ذات مرة يضرب حماره المثقل بالأحمال بقسوة بالغة، فسأله أن يتوقف قائلاً له: لو كان الوضع معكوساً فماذا كنت فاعلاً؟!

كان الرومي يأنف التمييز والتميز، ما إن دخل الحمّام يوماً حتى خرج مسرعاً مهرولاً، فسأله صاحبه عن السبب فأجاب: حين رآني الخادم نحى أحدهم عن حافة البركة جانباً، ليفسح لي، فخجلت من نفسي، وحزنت لما سببته للرجل من إزعاج.

كان سلطان العاشقين مستغرقاً يوماً في الصلاة، لم ينتبه إلى دخول سائل معدم،، فما كان من الأخير إلا أخذ البساط وانصرف يبيعه، فلحق به صاحب الرومي، وأتى به وبالبساط إلى حضرة الرومي قبل أن

يتمكن من إتمام البيع، وعاتب الرومي صاحبه قائلاً: لقد أخذه يبيعه لسد رمقه، ليغفر لي، علينا الآن ان نبتاعه منه!

كان سلطان العاشقين أحرص أهل الأرض على تمثل النهج المحمدي، حيياً متواضعاً لا يعرف الكبر. ويقول: «ما دمت آتبع نبياً كهذا كيف لا أكون متواضعاً أمام عباد الله، وإن لم أحسن إليهم فلمن أحسن؟».

كم كان الرومي بعيداً عن الأنانية، يقول في هذا: «ما دمتم تبقون على حب أنفسكم، ومادمتم تعبدونها فلن تفسح لكم الطريق. مادام يشوب وجودكم فهم خاطئ بأنكم شيء، فلا تفكروا أبداً بأنكم ستجدون الطمأنينة يوماً، لأنكم تعبدون وثن النفس». كان الرومي يمقت التميز وحب الظهور. وفي هذا يقول: «إنهم يجلون عباءتي، ثوبي ورأسي، لم يسبق لهم أن سمعوا اسمي في هذا العالم، أنا لا شيء، لا شيء، لا شيء».

واظب الرومي في قونية على مواصلة التدريس والوعظ، وقد شغلته التساؤلات والتأملات، التي عبر عنها في كتاباته الأولى، في رسالته (فيه ما فيه) بقوله:

«تحقق الملائكة الخلاص بالمعرفة، أما الحيوانات فيحققونها بالجهل المطبق، ويبقى الإنسان بين هذين النقيضين، بعضهم يتبع العقل الكلي ويصبح ملائكياً ومتحرراً من الرجاء والخوف، بينما تهيمن الغرائز على بعضهم الآخر، فيصبح بهيمياً كاملاً، وفريق ثالث يبقى في حالة صراع، ويعاني هؤلاء ألماً داخلياً وتوتراً، لأنهم غير راضين عن حالهم، تجذب فضائلهم الأولياء، فيريدون هدايتهم، ليصبحوا مثلهم، وتنتظرهم الشياطين أيضاً، لتودي بهم إلى الدرك الأسفل».

أدرك الرومي في تأملاته العميقة أن العلم وحده لا يغير الإنسان، كما لا تطوره الشعائر والتعاليم، فسلوك الإنسان يتغير وفقاً لتبدل توجهاته، ولا يعدو العقل والشرع أن يكونا أدوات محايدة، مادام الإنسان متناغماً مع الأنماط الحياتية والمفاهيم السائدة، فلن يعاني صراعات نفسية داخلية، أما إذا امتلك بصيرة نافذة ومشاعر إيجابية فسوف يعتريه القلق، عله يجد بصيصاً من النور، وربما يصبح ذهنه عندئذ صافياً، ليرى الأمور داخله ومن حوله على نحو مغاير.

لم يؤثر في الرومي الصيت الذائع والمكانة الرفيعة وتدافع الناس حوله، وكلها لو تعلمون آفات تفسد أكثر الناس، تطفئ ضمائرهم وتعمي بصيرتهم، بدأ الرومي يفقد اهتمامه بالعلماء شيئاً فشيئاً، وأخذ يشبعهم نقداً لاذعاً بسبب صب كل اهتمامهم بالشكلانية، التي تبلورت خلال أربعة قرون مضت، ما جعلهم يهملون المعنى، ويتجاهلون هيكل الدين وجوهره، إرضاءً للعامة وللسيطرة عليهم في آن معاً، والأمرّ من هذا وذاك مواصلتهم لأساليبهم التقليدية في مواجهة حياة، تنهشها الأخطار، وتحدق بها المتغيرات من كل حدب وصوب.

وتزاحمت التساؤلات في ذهن الرومي عن أسباب ضيق أفق أكثر المؤمنين وخلافاتهم، ولِمَ يقولون ما لا يفعلون؟!، وما السمات الحقيقية للأنبياء؟، والعقل كيف يكون إبداعياً لدى بعضهم وعدائياً لدى الآخر؟، والأكثر أن المكانة الاجتماعية والمحيط المحافظ حال دون الرومي والجهر بتساؤلاته المتعلقة بالإنسان وبمصيره وهدفه في الحياة مثل مسائل أصله وتطوره والله والمستقبل.

ما الذي دفع الرومي إلى إطلاق الفكر وتجاوز ما ألفه أبناء عصره من مصطلحات وتوجهات؟.

أتراها تلك القوة الخفية داخل الإنسان المسؤولة عن إثارة الضجر والملل من الرتابة في ظل أجواء ملتهبة ومتغيرات جذرية جارفة؟!.

يتحدث الرومي عن تلك القوة بأن لها طاقة غامضة خفية، تأخذ في التحرك نحو المطلق في حال استعملها الإنسان على الوجه الصحيح، وإذا نشطت تصبح أكثر حيوية وتدفقاً، والرومي يعتقد أن الجاذبية والحب والنمو والتطور تنبع كلها من تلك القوة، لتتراكم جميعها في صعود الإنسان وفي ارتقائه.

يعرض الرومي لواعج دواخله في حديثه عمن يحمل مصباحاً في وضح النهار، يبحث عن إنسان يحيا بتلك النفخة الإلهية، تعبيراً عن القوة الخفية التي أخذت تدهمه.

كان يحمل شمعة يبحث عن شيء في النهار

يجوب الأسواق بقلب مفعم بعشق ملتهب

سأله فضولي عما تبحث في كل دكان

تحمل مصباحاً في كل ناحية

في هذا النهار المضيء أتراك تمزح ؟!

قال أبحث عن حي يحيا بحياة تلك النفخة

مازلت أبحث ولم أجده، أصابتني الحيرة

أهذه دعوة إنسانية للحياة؟، دعوة الدين الحقيقية استجابة لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾ إيذاناً بإطلاق الرومي لمشروعه الإحيائي، ليشد به الإنسان إلى المطلق!.

لم يبتعد الرومي عن الحقيقة بقوله: «إن استشراء الأوضاع السيئة وقصور أصحاب الأهلية عن معالجتها لابد أن يدفع الفكر إلى الخروج عن طوره التقليدي الرتيب، ويحثه على التحليق بحثاً عن الخلاص، والواضح أن اشتغال الرومي بالتدريس بين عامي **1238**م و**1244**م أتاح له معاينة مختلف أساليب الحياة ومضامينها، وإدراك كنه الطقوس والمعرفة المكتسبة التقليدية، وعجزها عن تحقيق ميلاد جديد له وللإنسان عامة، ولا شك أن اطلاعه على أعمال كبار المفكرين مثل الإمام أبي حامد الغزالي قد عزز قناعته بأفضلية السلوك والتجربة على التدريس والوعظ، ويعبر عن توجهه الجديد في قوله:

الناس تريدني أن أعلم، أكتب وأكتب وأقوم بالوعظ، لكن الأمير قونية قال: العمل هو الأساس، فأجبته: أين هم المؤمنون بالعمل حتى أريهم؟!، في الواقع ليس الصيام والصلاة عملاً، وإنما شكل من العمل فحسب، أما العمل فباطني يتعامل مع المعنى، والناس تعتقد أن الدين عمل ظاهر، إن لم يقوموا به فلن ينالوا ثواباً.

ثم حدث ذلك اللقاء الشهير حين وجد الرومي، في خضم حيرته وألمه أمامه فجأة محمد شمس الدين التبريزى، المعروف بشمس تبريز، ذلك الإنسان الذي طالما سعى جاهداً في البحث عنه، وكم أثار ذلك اللقاء من حيرة وجدل واسع بين الباحثين، وكيفما وقع اللقاء، مصادفة في الطريق أم أمام الخان، فالمهم أنه قد حدث وأدرك كلاهما من فوره

أنه عثر أخيراً على توأم روحه ومرآة نفسه، لم ينبس أحدهما ببنت شفة، التزم الاثنان الصمت المطبق، ثم دار بينهما الحوار التالي:

شمس: أمحمد، عليه الصلاة والسلام، أعظم أم أبو يزيد البسطامي؟

الرومي: أي سؤال هذا؟!، طبعاً محمد الأعظم.

شمس: نعم، لكن محمداً يقول يحتجب قلبي أحياناً، فأسعى إلى ربي سبعين مرة، أسأله المغفرة، بينما أبو يزيد يقول: أطهر نفسي من كل النقائص، فما أُعظم حدثاً خلفي، ولا شيء يوجد تحت عباءتي سوى الله، ويرى نفسه أرفع منزلة، فما ترى في ذلك؟، وما قولك؟.

الرومي: كان محمد يعبر في كل يوم سبعين درجة، وكلما تقدم إلى درجة أعلى، شعر بالخجل من الدرجة الأدنى السابقة، فيسأل الله الصفح، أما أبو يزيد فقد دُهش من عظمة الدرجة الأولى التي وصلها، فأضاع نفسه، وتفوه بهذه العبارات.

وصافح الاثنان بعضهما، وتعانقا في نهاية الحوار، وبقيا معاً منذ ذلك اليوم، لا يفترقان في غرفة صغيرة نحو خمسة عشر شهراً، يتحاوران بعمق بشأن الحقائق في ما وراء المعتقدات الحقيقية والزائفة.

أصبح لقاء جلال الدين الرومي بمحمد شمس الدين التبريزي عام 1244م حديث القاصي والداني، فقد قلب حياة الأول رأساً على عقب، فتخلى عن وقار العلماء، وأنطلق برفقة الموسيقيين، يقرض الشعر، ويقوم بالغناء والرقص الدائري في الساحات العامة، وهذا قول يفتقر إلى الصحة مثل اتهام الرومي بتبني فكرتي التناسخ والحلول.

ألقى شمس تبريزي جلال الدين في أتون العشق، في تلك الطاقة التي تحرك الإنسان إلى المطلق، إن مصطلح العشق في العرفان بسيط، يمكن إيجازه في التخلص من أغلال الطين، والانطلاق في الكون الرحب في حركة لا نهائية نحو الجمال والكمال المطلق، ونجد الرومي يدعو ابنه ولد في المثنوي بقوله:

آه يا بني، إلى متى تبقى أسير الذهب والفضة؟

إن العين الجشعة لا تشبع أبداً

من سكنه العشق تطهر تماماً من كل علة أو خلل

فلتمطر يا عشق، لترجعنا طيبين مرة أخرى

أنت هذا الجمال الشافي لكل أمراضنا

وعلاج لكبرنا وغرورنا

فمن خلال العشق سما الجسم الترابي عالياً على الأفلاك

وبدأ الجبل يهتز راقصاً وبفضله

منح العشق الجبل روحاً وحياة

أصبح الطور ثملاً وخرّ موسى صعقاً

يلمح الرومي بذلك إلى أن العشق يحرر الإنسان من أغلال الجسد، ويسمو به، فهو السبيل الوحيد للتخلص من الذاتية والأنانية، ويشير إلى التجلي الإلهي في طور سيناء، وما فعله بالجبل وبموسى، إن العشق يستمد وجوده الحقيقي من الجمال الإلهي المطلق.

الجمال يحفز على العشق، والله خلق في الطبيعة ألواناً من الجمال الباهر في الإنسان والحيوان والجماد، ليوقظ مشاعر الوله في الإنسان، ويتحدث العارفون في غزلهم عن الجمال بكل صوره، وأكثره عن جمال المرأه لما فيها من جمال الخلقة وتدفق العاطفة وسكن النفس، والرومي يتحدث أيضاً في (المثنوي) بطريقة رمزية عن هذا المحور الهام. في قصة الملك الذي هام حباً بجارية، وتزوجها، لكنها سرعان ما سقطت صريعة مرض أعجز الأطباء، فاتجه الملك بدموعه إلى عالم الغيب، يدعو لشفائها، عندها أرتفعت نفسه إلى المعشوق الحقيقي، لم يكن الارتفاع وهماً، بل خيال، والخيال يعبر لدى العرفاء عن الحقيقة في عمقها الأسمى، ويقول الرومي في هذا:

الخيال يشبه شيئاً معدوماً، لكنك ترى العالم يتحرك بالخيال، ينطلق صلح العالم وحربه من الخيال، ومنه يستمد العالم فخره وعاره، ذلك الخيال، الذي يتحدث إليه الأولياء، قبس من جمال حوريات الجنة.

ولا يعني ذلك توقف الإنسان عند الجمال المحسوس، فهذا ليس بعاشق، لأن «ما ينتج عن الظاهر والألوان ليس بالعشق الحقيقي، فعاقبته تبعث على العار»، إن العشق الحقيقي يرتقي بالإنسان، ويزكيه نحو الجمال المطلق، ويقول الرومي على لسان الملك العاشق:

قال: كنت أنت معشوقي الواقعي لاذاك

لكن طبيعة هذا العالم

تقوم على أساس تولد الأمور من الأمور

انقطع الرومي من فوره عن التدريس والوعظ، وأحتجب عن الحياة العامة، لم يعد حينها ذلك الغر، فقد بلغ الثامنة والثلاثين عاماً.

ولديه أربعة أولاد، كما يتبعه نحو عشرة آلاف تلميذ ومريد، ويؤم مجلسه الملوك والوزراء، أما شمس تبريز فكان يكبره عشرين عاماً، ووجد ضالته أخيراً في قونية بعد أن جاب البلاد طولاً وعرضاً بحثاً عن مرآة نفسه، والتقى الاثنان علي وضع الأمة، وما أنتهى إليه حال علمائها، فهم يحظون باحترام العامة، وتُقبّل أياديهم ذهاباً وإياباً، بينما تركوا بالأمس فقط أرحام أمهاتهم، واليوم يدّعون امتلاكهم الحقيقة وحدهم، كان شمس تبريز يعد بعضهم لصوصاً، اختطفوا دين محمد، وسدوا الطريق أمام الناس.

كان الرومي كذلك ناسكاً زاهداً، بدا له الجسد حصاناً مفلساً، فجد في التخلي عنه، وترجل يسير على قدميه مترنماً:

فلا ترتعد فوق حصان الجسم، وسر على قدميك
فإن الله يهب جناً لمن تخلى عن حصان الجسد

ويقول أيضاً: إن حُسن الدنيا يجيء من سلامة البدن، أما حُسن الدين فيأتي من خرابه، وإن طريق الروح يخرب الجسم، لكنه يعود ليعمره مرة ثانية بعد هذا التخريب، ويختلف ابن الرومي في هذا عن ابن عربي، فالجسد في نظر الأخير يعد سفينة الروح.

و جاء شمس تبريز ليضع التقشف جانباً، ويلقي بالرومي في أتون الجذب والعشق الإلهي، إن تغيير الشخصية يحدث بلا شك بالارتباط بأساتذة عظام، وبدأ الرومي يخوض غمار عملية تحول مضنية بمساعدة شمس تبريز، ربما كانت في جوهرها ثورة على كل ما ازدحم في عقله من تجارب وثقافات سنوات عمره الماضية.

إن الجمال من مقولات الغيب، يدفع أصحاب الشعور المرهف إلى البكاء أياً كان مصدره، وهذا يفسر حيرة الفلاسفة في تفسير معناه، لكنه يبقى في جوهره منسجماً مع طبيعة الإنسان الميالة نحو الكمال والانعتاق.

تناول الرومي ما في المرأة من سمات، تجعلها وسيلة الارتباط بالجمال المطلق، وإن لم يبلغ في تكريمها مستوى سلطان العارفين محيي الدين بن عربي، يقول الرومي معلقاً على حديث شريف: « إنهن يغلبن العاقل ويغلبهن الجاهل»، ويعلق الرومي على ذلك بقوله " تغلب المرأة أصحاب العقول، وتغلب أصحاب القلوب، ويغلبها الجاهلون، وهذا لما فيهم من جفاء ولجاج، فهؤلاء تنقصهم الرقة واللطف والوداد، نظرا للصفة الحيوانية الغالبة على طبعهم".

إن الحب والرقة من الصفات الإنسانية، والغضب والشهوة من الصفات الحيوانية، ويتابع الرومي رؤيته الإنسانية للعلاقة بين الرجل والمرأة، ولمكانتها عند الرجل ببيت يحلق بها عالياً في السماء، ليجعل من جمالها الظاهر مظهراً من مظاهر الله سبحانه، فيقول:

إنها قبس من نور الله سبحانه

وليست هي المعشوقة

كأنها خالقة وليست مخلوقة

❖❖❖

لم يترك شمس تبريز آثاراً تذكر، سوى رسالة عُثر عليها مؤخراً، عنوانها (المقالات)، تحتوي على حوار دار بينه وبين

الرومـــي، علــى أي حـــال، فقـــد وصـــفه الرومـــي بالإنســـان الكامـــل وبـــالتفرد في اللاتفرديـــة، الـــذي حقـــق الســـعادة، وعـــبر مـــن الـــوعي إلى اللاوعـــي وإلى مـــا وراءه، وبـــات يـــدرك الوحـــدة في مـــا وراء التعـــدد، وكيفية التحول من الوحدة إلى التعددية.

يشير الرومي إلى لقائه الأول بشمس تبريز ضمنياً في قصة (عمر ورسول القيصر) الواردة في (المثنوي) حين اكتشف الرسول الساعي إلى الكمال أن عمر ليس له قصر منيف سوى قلبه العامر بالنور، فقد وجده نائماً تحت نخلة، فأصابته رعدة ارتجّ لها كيانه، فقد رأى الحب والرهبة في قلب عمر مجتمعين، وهما تفيضان، أفاق عمر وهدّأ من روع الرسول، وأخذا يتحاوران معاً في الخلق والأولياء والمقامات، ودارت أسئلة الرسول الفطن عن الأرض والحياة والتحول من الحالة غير المادية إلى المادية، فأفاده عمر أن الحق سبب الحركة، ليتحول اللاوجود منذ تلك اللحظة إلى وجود، واستمر التغيير حتى ظهر الإنسان في مقامه الروحي.

واستشرف الرومي أن النفس الحقيقية ليست تلك التي اكتسبها بفضل والده والمحيط البيئي، لكنها ما وضعه الكون داخله، ويمكن منذ الآن تسميتها النفس الكونية المواجهة للنفس الظاهرة، التي أنتجتها الثقافة والبيئة، وأما النفس الكونية، فتحتجب في الا- الوعي، وتمتلك قدرات هائلة. بينما يحيط الوعي بالنفس الظاهرة، التي تتصف بالمحدودية. لتشكل جزءاً من الوجود، يفصلنا عن أصل وجودنا، ويمكن باللاوعي فحسب التوصل إلى النفس الحقيقية، ويصر سلطان العاشقين على النظر إلى النفس المادية الأرضية، كونها صنماً أكبر، لابد من إسقاطه حتى يبصر القلب، ويقول:

أم الأصنام صنم نفسك
ذلك أن الصنم المادي ثعبان
أما صنم النفس فتنين

كان على الرومي عقب انكشاف الحقيقة خوض نوعين من الصراع، داخلي بين النفس المكتسبة والأخرى الكونية، وخارجي بين توجهه الجديد وما يريده الناس، إن إزالة (الأنا) بدلالاتها الاجتماعية والثقافية يتطلب جهداً ومثابرة لقهر المعوقات الذهنية والعادات المألوفة، وكذلك حاجز اللغة، مثل امتلاك القدرة على استعمال الرموز، ومع جلسات السمّار والرقص الدائري المعبر عن دوران الكون، على وقع الموسيقى والغناء، أصبح الوسيط الفني ناقلاً لمشاعر الرومي التلقائية المتدفقة.

أثارت جلسات السمّار استياء العلماء، وعدوها انتهاكاً للمعايير الاجتماعية المعتادة، وذلك أمر لا يمكنهم التغاضي عنه، كان الرومي من طرفه مصراً أن يكون سيد نفسه، وليس عبداً لأحد، فيقول معلقاً: «قال الحكماء: أخذنا هذه الأصوات والنغمات الجميلة من دوران الأفلاك، لهذا فالموسيقى والدوران غذاء لعشاق الله، وإن في الدوران سلاماً للقلب واتصالاً بالأعلى وأملاً في لقاء المحبوب»، ألم يشتهر النبي داوود بجمال الصوت ونفاذه»، ثم يضيف قائلاً: «إن الروح كمال ونداءها كمال، والمصطفى سلام الله عليه هو القائل: أرحنا بها يا بلال، يا بلال، ارفع صوتك العذب من ذلك النفس الذي نفخته في قلبك».

كانت الموسيقى وحلقات الذكر الراقصة محل خلاف منذ القرن التاسع الميلادي، وقد أثارت، ولا تزال، الكثير من الجدل، لكن الرومي

خلافاً للشائع لم يبتدعها، ومراسم الدوران لم تكن حكراً أيضاً على الطريقة المولوية، فقد كانت تنظم منذ أيام الصوفي ابن سعيد أبي الخير، المتوفى عام 1049م، ويحكى في هذا الصدد أن رجلاً صالحاً كان يستنكر منه ذلك، فرأى في المنام هاتفاً ينادي: «قم وارقص لله رب العالمين»، فاستيقظ فزعاً، ولدى تكرار المنام ثلاث ليال سارع إلى زاويته، وانضم إلى الذاكرين، وهو يلهج: «قم وارقص لله رب العالمين».

أما جنازة الصائغ صلاح الدين فريدون، نائب الرومي وصديقه، في خريف عام 1258م، فكانت حديث كل بيت، أثارت دهشة الأهالي وغضب المتزمتين. فقد أصر الرومي على تنفيذ وصية الراحل حرفياً: لا للبكاء يوم وفاته، فذلك أسعد يوم سيعود فيه إلى الحبيب، فكان أن صاحبت الطبول والدفوف موكب التشييع إلى القبر، بينما يدور المشيعون ويدورون، يتقدمهم الرومي، الذي كان قلبه ينزف دماً حزناً على فراق صاحبه.

❖❖❖

انزعج أهالي قونية من صحبة الرومي وشمس تبريز، كيف لا، وقد تحول عنهم وجه صاحبهم، فأخذوا يشيعون أن الرومي قد جن وعاد طفلاً، وهو يقابل اتهاماتهم وإهاناتهم بالصبر واللطف، فلم يجدوا بداً من صب جام غضبهم على شمس تبريز واتهامه بالشعوذة، فمن غير ساحر يمكنه أن يقلب كيان مرشدهم الديني رأساً على عقب؟!.

ورحل شمس تبريز بليل تهدئة لنقمة الأهالي، أو لعله أراد اختبار مقدار مثابرة الرومي، الذي لم يعد لخيبة الأهالي إلى سابق عهده، كما

كانوا يأملون، بل تكثفت عزلته، وزاد توتره، واشتد حزنه، أفاق الرومي من حزنه على رسالة وردته من شمس، يعلمه أنه بدمشق، فسارع بالرد ببعض الرسل، معبراً عن لواعج الفراق شعراً، وقال:

آه يا نور قلبي، عدْ

عدْ يا أمل مكابدتي

تعلم أن حياتنا بيدك

فلا تجعل حلو الحياة مراً

عد أيها المحبوب، تغلب على العقبات

دع العناد، وعدْ

وشعر الأهالي بالأسف، لما تبينوا ألم مرشدهم العميق، فاعتذروا عما فعلوا، وأرسلوا إلى دمشق وفداً، يتقدمه ابن الرومي سلطان ولد للعودة بشمس تبريز، وأوصى الرومي ابنه بإلقاء المال تحت قدميه، ولندع الابن الآن يصف رحلته: لقد ركضت وركضت من دون أن أشعر بالكلل، عبرت الجبال كأنها مروج من حشائش، وبدت أشواك الطريق كالورود، وما إن التقاه حتي نثر المال تحت قدميه، فابتسم شمس تبرير قائلاً: لماذا يُشغلنا صاحب السمات المحمدية بالمال؟، يكفي أن يطلب وحسب، لكن السلام لم يصمد طويلاً في قونية أمام الحقد والغيرة، فما لبث أن عاد التحريض على نحو أشد وأقسى، وأعلن شمس تبريز أن أحداً لن يجد له أثراً إن غادر قونية، وانتشرت أعمال الشغب في عام 1248 م، ودبت الفوضى، ولقي علاء الدين الابن الثاني للرومي حتفه، وأختفى شمس تبريز، والأرجح أنه هو الآخر قتل، ولم يعثر له

بعدها على أثر قط.

غرق الرومي في حزن وألم عميق، فالخسارة كبيرة بالابن والصديق، فما كان منه إلا أن قام بتوزيع مقتنياته الخاصة، وغادر إلى دمشق يبحث عن شمس تبريز وعن النفس الكلية داخله، وبعد سنوات عدة عاد إلى قونية عام 1251م، نزولاً عند إلحاح الأهالي ورغبتهم بعد أن وعدوا بألا يخذلوه، أو يزعجوه مرة أخرى.

واستغرقت المجاهدات الرومي، يريد أن يتحرر من محدودية المنطق، وازدواجية الفلسفة، وغرور الأكاديمي، فتلك آفات ثلاث لا تسمح له بالتحرك أو الاهتداء إلى الحقيقة، يقول الرومي في رسالته (فيه ما فيه): «يتجادل العلماء بحماسة في تخصصاتهم، بينما يتجاهلون نفوسهم، وهي الأكثر تأثيراً فيهم، فالمعلم يحكم بصواب هذا الرأي أو ذاك، ولكنه يجهل مكنونات نفسه، لا يعلم شيئاً عن صوابها أو خطئها، فكل يتبع مصلحته الخاصة، أكانت نساء، أم ثروة أم علماً أم نفوذاً، ولدى نواله مبتغاه يزهده ولا يجده كافياً، فيجد في السعي واللهاث ثانية للاستزادة، وهكذا دواليك، أما إذا كان الهدف دينياً فيعمد الإنسان إلى العقل والمنطق في محاولة لإثبات وجود الله، فتنشب النزاعات بسبب الجدال الفلسفي في أمور تتعلق بالوجدان، أي باليقين، وخاصة علاقة الإنسان بالله تعالى.

أما النفس المفكرة: فالرومي يراها مزهوة بعلمها بما يحرفها عن نفسها الحقيقية، لتغدو في هذه الحالة شيطانية بسبب تضخم ذاتها، ولنا في قصة النحوي والملاح عبرة: سأل النحوي الملاح بفوقية وتعال، إن كان قد درس علم النحو، فهز الأخير رأسه نافياً، فانتفخت أوداج

النحوي: أضعت نصف عمرك سدى، وكان أن هبت ريح عاتية ألقت الزورق بمن فيه في دوامة، وبينما النحوي حزين كاسف البال، يقاوم الأمواج العاتية، التفت إليه الملاح يسأله: هل تعرف السباحة؟. فقال له: لا، فاندفع الملاح: الآن أضعت عمرك كله.

لم يكن الرومي ضد العقل، فالعقل هبة من الله، ونور القلب، ويفضي إلى التحلي بالإنسانية، لكنه لا يأخذنا بعيداً في الطريق إلى الحب، إلى الله، فالعقل قيد على قدم السالك في طريق الله وفي طريق عشاقه، وينتقد الرومي أصحاب الرؤى الضيقة والمفاهيم الساذجة، وأخذ الأمور على علاتها من دون تمحيص، فإن إعمال الفكر لديه علاج للقضاء على الميول السلبية والنزعات المزيفة، ووسيلة أيضاً لمراجعة الذات وإيقاظها. عدا قهر الرغبات الدونية، مع ذلك فالعقل لا يضمن وحده السلامة في الحياة العاصفة، لأن مساعدته جزئية، وليست كلية، كما يقف عاجزاً عن مواجهة تناقضات النفس الداخلية ومشكلات الإنسان الوجودية.

في صورة شعرية رائعة يصور جلال الدين حدود العقل مقارنة بآفاق الروح، حيث يمثل العقل بجبريل والروح بمحمد ﷺ، حين ترافقا في رحلة الإسراء.

يقول جبريل: «يا أحمد، لو أنني خطوت خطوة أخرى، فسوف أحترق، فدعني هنا وتقدم وحدك، إن هذا حدي»، إن العقل عرف هنا حده، واعترف بعجزه فأمن الاحتراق، أما العقل الفاسد، فيقود صاحبه إلى نار الجهالة ونار الحجب.

وعادت جلسات السمّار ثانية، لعل الرومي يحقق خلالها انسجامه الداخلي، ويتحول إلى إنسان كلي، وليس كائناً اجتماعياً أو

تاريخياً فقط ويشرح الرومي أسباب سعيه للانفصال عن المظهرية والسطحية الدوغمائية، التي حكمت الفكر الديني في أيامه بأن هناك قوتين تدفعان الإنسان إلى الشكلانية، الخوف من البعث والجحيم، أو الأمل في الفردوس، ويعدّ كلاهما حُجُباً، تحول دون ارتقاء الإنسان ووصوله إلى اليقين، بالحب وليس الخوف أو الرجاء، ونجح الرومي بعد طول معاناة في شل (الأنا) الاجتماعية مقابل ثمن باهظ دفعه في معاناته العزلة والوحدة إلى درجة توحي بالخبل إبان تمزيقه الحجب وإفراغه الوعي، وها هو يعبر عن حالة الاضطراب والتيه، التي نهشت دواخل نفسه بقوله في ديوان شمس:

كيف أعرف

لا أكون ثم أكون

أحياناً أكون أعلى من موجة

وأخرى أصبح تحت الأمواج

أصبحت كهلاً، ولكني أبدو طفلاً

بت واعياً ولكنني أيضاً ثمل

❖❖❖

خاض الرومي أكثر مراحل تحوله غموضاً حين عمد إلى التماثل مع شمس تبريز واستيعاب صفاته، حتى يحقق انعتاقه لدى وعيه بموضوع تماثله ايذانا بميلاد جديد وفي درجة أسمى، وتعود هذه التجربة المعقدة إلى حب الرومي العميق لشمس تبريز،

فقد رآه تجلياً للحقيقة وممثلاً لليقين وذخراً للرحمة، أو لعلها كانت تكفيراً عن شعور بالذنب لمقتل صاحبه على يد أهالي قونية، فأراد من حيث لا يعي أن يستكمل حياة شمس تبريز من خلاله، تعويضاً له عن انقطاعها.

إن التماثل الجزئي أمر معروف، نجده في تماثل الابن مع والده، والمراهق مع نجمه المفضل، أما التماثل الكلي فحديث آخر، هو عملية معقدة أقرب إلى تقمص غير واع، كلف الرومي عقداً كاملاً، أمضاه مستغرقاً في تجربته الغامضة، ثم الخروج منها.

في الحقيقة، أثير كثير من اللغط بشأن موقف الرومي من فكرتي التناسخ والحلول، ويتطلب توضيح موقفه إلقاء الضوء على مفاهيم دعاة العشق الإلهي، فهم يعتقدون أن الكون موضع تجليات أسماء الله وصفاته، وأن كل ما في الكون ينبض بالحياة، ودليلهم على ذلك حركة الجزئيات الدائمة، وإن لم تبصرها العين المجردة تبعاً لقوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾، ويطرح الرومي أيضاً مسألة انفصال الإنسان عن النور الإلهي بدءاً من الهبوط إلى الأرض (المبدأ)، ومن ثم العودة إليه (المعاد)، ويدعو الإنسان إلى التقدم بالتخلص من شوائب النفس الأمارة وعوالقها، نحو الحالة الملائكية، ثم تجاوزها إن أمكن إلى حالة اللاشيء، إن الدوران وما يرافقه من شعر، نظم الرومي بعضه، والترنم بحب الله بالنور الإلهي، الذي يخترق كل شيء قبل أن يعود إلى أصله، فقد منح الله الحياة لكل مخلوقاته بكلمة ﴿كن﴾ من دون حلول أو اتحاد، ويثبت العلم الحديث اليوم بأن الكثير من حركة الجزيئات وانفعالها، لا يمكن رؤيتها بالعين

المجردة، وكثيرة هي الحكايات عن كيفية تعامل الدراويش مع كل المخلوقات والأشياء، يقطعون مسافات طويلة على أقدامهم لإعادة نملة إلى مستعمرتها. يشربون الماء، ثم يقبّلون الكأس، ثم ألم يأمر النبي للسبب نفسه بعدم إزعاج أشيائنا من دون ضرورة.

إن التماثل ليس تناسخاً. والعقيدة الإسلامية ترفض التناسخ بتأكيدها أن البعث واليوم الآخر ركيزة من ركائز الإيمان الأساسية، فإذا كانت الروح تعيش في أجساد مختلفة، كما يقول دعاة التناسخ، ففي أيهم سوف تستقر وتُبعث في اليوم الآخر؟!.

الحلول أيضاً ترفضه العقيدة الإسلامية، فالله مطلق، لا يحده زمان أو مكان، وقد وقع الخلط لسببين اثنين، أولاً اعتقاد الرومي بتطور الخلق من الحالة المادية (الجماد) إلى النباتية فالحيوانية ثم الإنسانية، ثانياً قيامه بشرح عمق شطحات بعض الصوفية بأنها تعبير عن فنائهم الكامل أو تحولهم إلى اللاشيء في حضرته تعالى، أي إن الوجود الحق لله تعالى وحده، وكل هالك إلا وجهه، وإن كل ما تدركه الحواس ليس سوى وجود وهمي، كان الرومي يدرك مثلاً أن مقولة الحلاج «أنا الحق» تعني هو الحق، وتختلف تماماً مع قول فرعون، لأن الأخير يقصد إنكار الله سبحانه، أما الحلاج فإن فناءه يعني استغراقه في وجود الله.

عبر الرومي إلى حالة الإحساس بالمحدود والمطلق، وقاده حبه العميق لشمس تبريز إلى البحث عمن أبدعه، ثم تمزيق الحجب واحداً تلو آخر. ليكتشف الوجود في عالم الحب، ومن ثم يعلن الرومي مولده الجديد في الحب الخالص، وانعتاقه من شمس تبريز وتساميه إلى القوة الكلية للحب بقوله:

ولدت الآن في الحب

إنني أكبر كثيراً من نفسي

لأني ولدت مرتين

مرة في شمس

ومرة في الحب

إن الحب في رأي الرومي حل لكل ما ليس له حل، تعريفه صعب، ولكنه هين في الاختبار لصاحب الروح الجاد والحساس، وينصح بملاحظة العشاق أو التزام الصمت للتآلف مع الحب، أصبح الرومي لدى تحرره الكامل وتحوله حباً خالصاً شاملاً يرى جميع الناس من نفسه، التي أضحت مرآة للكل، ويصف حاله بالقول:

إني الآن متدثر بكلي في الحب

إني انقطعت بكليتي عن مكانتي

حطمت كل وثن نشأ من الطبائع الأربع

مسلماً عدت مرة أخرى، ووضعت

زنار المسيحية جانباً

أنت فرح وثمل بالنبيذ،

وأنا أيضاً فرح وثمل

لكن من دون نبيذ

أدرك الرومي قوة الحب الهائلة، فهي القوة الداخلية لتطور الإنسان وإحداث التبدل في شخصيته، ألم تساعده على مواجهة مشكلة

انفصاله عن توجهاته السابقة وحلها، كما عاونته في العبور من حالة إلى آخرى أرقى منزلة وأكثر سمواً، ليصبح بوساطتها على علاقة تبادلية بالكون بكل ما فيه. نعم، الإنسان يحب، لأنه أيضاً نتاج للحب، أكثر من هذا أن الكون والخلق جميعاً تجليات للحب، ويعبر الرومي عن فكرته هذه فيقول:

روى الرسول أن الحق تعالى قال: كان الإحسان هو قصدي من الخلق، لقد خلقت الخلق لكي يفيدوا من نوالي، لكي يغمسوا أيديهم في شهدي، وليس لكي أفيد ربحاً، أو لأنتزع من العاري قباء.

قد يصالح الإنسان الكون، وينقذ نفسه في حالة المعرفة السلبية، وربما يمتلك رؤية في الطبيعة والمجتمع والتاريخ. لكن سلبيتها تتكشف لدى اتخاذه خطوات أعمق نحو الحالة الإيجابية للمعرفة، وعندها يتواصل مع أقرانه ومع المجتمع، ويعيش الحب في وضعه الإنساني الشامل على نحو يثري بصيرته، ويعزز روابطه بالحاضر، وهنا تبدو له قدراته الكامنة، فيتخلص من الجشع والمنافسة، وليس صحيحاً أن الحب الصادق يمحو الكراهية، بل يعمل على امتصاصها، وهذا -لو تعلمون- ليس بقليل.

يعتقد الرومي أن الإنسان نسخة مصغرة عن الكون، نشأ في عالم الجوهر. وفي داخله نفخة إلهية متوارثة، وحين يدرك الإنسان جوهره، يعمل على تقدير هذا الجوهر، ويوليه عنايته بالتخلص من النقائص والعادات السيئة، من أجل العثور على إنسانيته. نعم، خُلق الإنسان من طين. ويعيش عليه، لكن عليه أيضاً أن يرفع رأسه إلى السماء، بفضل الأمانة التي حملها.

نظر الرومي داخله ليطهره من الأفكار المكتسبة، ويتحلى بالصبر في وجه ما تجشمه من مصاعب ومشاق، وتكشفت له حقيقة الجوهر الإنساني، وانغمس بكله في العشق الإلهي، وهو ليس ضد حب الرجل والمرأة، مثل فريق من المتصوفة، بل يراه جسراً إلى الحب بمعناه الأسمى والأرفع، تخلص الرومي من مثالب النفس وميولها وما اكتسبه من الفكر، فعلى حد قوله:

يصيب الغضب والشهوة الرجل بالحول، ويصرفان الروح عن استقامتها، فإذا حل الغرض احتجب العقل، وغشي العين مئة حجاب من القلب.

❖❖❖

جاء (المثنوي) في ستة أجزاء، عرض الرومي خلالها أعمق نشاطات الروح الإنسانية في سعيها إلى الوصول إلى اليقين، فهو يتحدث هنا هادياً، وقد زايله الاضطراب، الذي واكبه في تجربة المماثلة مع شمس تبريز، وأصبح يرى الناس كائنات تحمل الأمانة الإلهية، فأحبهم جميعاً أيا كانت أصولهم ومعتقداتهم، كان الرومي يحترم كال الأديان، أليست جميعها تُدين القتل والسرقة والكذب، وعبر عن موقفه بقوله في (المثنوي):

في العالم أدراج خفية تقود خطوة خطوة إلى قمة السماء، هناك درج مختلف لكل فئة، وهناك سماء مختلفة لكل سالك، كل يجهل وضع الآخر في مملكة واسعة لا تحدها بداية أو نهاية.

ويرى الرومي الإيمان والكفر أيضاً في سياق مختلف، تمثل في قوله:

أنظر بعين القلب إلى المؤمن والكافر، ليس لديهما شيء سوى التوسل يا الله، والتضرع أيها الباقي، كل حسب قناعاته.

ويمضي الرومي في وصف الكفر والإيمان بقوله: «اعلم أن الإيمان والكفر مثل بياض البيض وصفاره، فهناك قشرة رقيقة تفصلهما، ولهذا لا يمتزجان معاً، وبرحمة من الله وفضل تأخذهما الدجاجة الأم تحت جناحيها. وحينها يختفي كلاهما، ثم يكسر الصغير (المتوحد) البيضة ويخرج».

يُحكى أن أصدقاء الرومي اخذوا يداعبون عامل بناء مسيحياً، ويدعونه إلى الإسلام، فأجابهم: خمسون عاماً وأنا على دين عيسى عليه السلام، وأخاف أن أترك ديني الآن، سوف أشعر أمامه بالعار، هنا تدخل الرومي قائلاً: الخوف جوهر الدين، ومن يخشى الله فهو من رجاله.

كان الرومي بإحساسه المرهف واعيا تماماً بوحدة الجوهر الإنساني وتشابه الناس على اختلاف عقائدهم، وهذا جعله معنياً بأسباب الصراع بين طوائف المسلمين، وبينهم وبين أتباع الديانات الأخرى، ووجد بعد التأمل والتفكر أن الاختلاف أمر طبيعي في النظم الاجتماعية، وأحد أسبابه جهل كل طائفة بأخرى، ويطرح الرومي مثالاً لما يوقعه الجهل من أضرار قصة الأربعة الذين ذهبوا معا لشراء العنب، فالفارسي قال: أريد أنجور، فسارع التركي: بل أُزوم، فتدخل العربي: بل عنب، فهتف اليوناني: استافيل، ونشب بينهم عراك ضار، على حين أنهم لو عبروا من الاسم إلى الصفة، فربما رأوا الطريق إلى الجوهر، وتوحدوا جميعاً، وتفادوا الصراع، إن الخلاف نشب من حصر رؤيتهم على الظاهر وإغفالهم الجوهر.

مع كل هذا الحب الخالص كان الرومي يعلم أن طبيعة الإنسان بمعناه المطلق حافلة بالتناقضات، ويتعذر تحقيق التناغم بين عناصرها المتضاربة، ويقول في هذا الصدد :

أحياناً تحسدنا الملائكة على طهرنا، وأحياناً تفر الشياطين من شرورنا .

ويحذر الإنسان بقوله في موضع آخر:

«إن الوجود الآدمي مثل الأجمة، فكن حذراً من هذا الوجود، إن كنت من أصحاب تلك الأنفاس، ففي أجسادنا آلاف الذئاب والخنازير، الطهر والدنس، الجمال والقبح، آلاف الصفات، ويكون الخلق لذلك هو الحكم، الذي تتحقق له الغلبة، وحين يكون الذهب أكثر من النحاس، عُدت السبيكة ذهباً».

يرى الرومي الإنسان على نحو شامل، آخذاً كل ميوله ونزعاته في الحساب، يتفهم مكامن ضعفه، ويحنو عليه، فالإنسان ليس شراً مطلقاً، أو خيراً مطلقاً، ولم يفارق التسامح الرومي، حتى لدى معالجته مسألة إبليس وامتناعه عن السجود، فنجده يقول:

مع التسليم أن الامتناع عن السجود لآدم كان بسبب الحسد، فالحسد قد انبعث من العشق لا من الجحود، ويقيناً أن كل حسد ينبعث من الحب، فالمحب يخشى أن يغدو غيره جليساً للحبيب.

ويبحر الرومي في المعالجة إلى العمق، مستلهماً قوله تعالى: ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (38/ 71-72)، ليقول في هذا الشأن:

لا تنظر إلى آدم مخلوقاً من الطين، انظر إلى النفخة التي نُفخت فيه وافتتن بها الشيطان، نظر إلى ظاهرنا، وليس إلى ما بداخلنا، فظن أننا مفارقون الله.

ويأبى الرومي تعليق الإنسان لآثامه على كاهل الشيطان، فيقول في قصة معاوية وإبليس:

«أيها الغر، لماذا تتضرع إلى الحق مني، تضرّع إليه من شر تلك النفس اللئيمة، أنت تأكل الحلوى، فيتولد لك منها داء، وتغشاك الحمى، ويختل طبعك، فتلعن إبليس من دون ذنب ارتكبه، فكيف لا تقصر ذاك الخداع على نفسك، ليس ذنب إبليس بل ذنبك، أيها الغوي، إنك تعدو كثعلب وراء أذناب الخراف الدسمة».

مع كل هذه السلبيات والآفات يقدر الرومي القوى الكامنة في الإنسان، ذلك المخلوق الاستثنائي الرائع، الذي سوف يعي قدراته، ويعرف الهدف من الحياة، لو سمح لعقله بالنمو، لكنه ما يلبث أن يدرك قصور العقل عن معالجة معضلة الوجود، وتنطلق في خضم الحيرة الاختلافات بين عناصر النفس، بين الفكر والنفس، بين العقل والحدس، والأنا واللاأنا، وقد يسمع الإنسان صوت النفس الحقيقية كثيراً في المنام، ففي النوم تذهب من نفسك إلى نفسك، حيث ينشط اللاوعي وتتيقظ النفس الحقيقية، ويشرح الرومي حالة الصراع في رسالته «فيه ما فيه» بقوله: «يعتذر صوت الفكر لصوت النفس الحقيقية بالقول إنني مشغول بأمور أرقى مثل الفقه والفلسفة والمنطق والفلك والطب، ويجيبه الرومي ممثلاً النفس الحقيقية: اعلم أن جميع الشؤون المتعلقة بالأرض مرتبطة بحياتك، إن نفسك هي الجذر، وكل الأشياء الأخرى فروع، أن تعرف نفسك أعظم من كل الإنجازات».

ورب سائل يتعجب ألنفس صوت؟!.

يستحضر الرومي هنا قوله تعالى: ﴿فلما أتاها نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أني أنا الله رب العالمين﴾ (28/30)، ويتابع معلقاً: «سبحانه خلق الصوت يأتي من شجرة، فلم لا يخلقه أيضاً داخل الإنسان، أشرف مخلوقات الله الذي حمل الأمانة الإلهية؟».

لنعد إلى الرومي في رسالته (فيه ما فيه) بخصوص الصراع داخل النفس، حيث يقول: «فعند ذلك المنعطف قد تتحدى النفس الحقيقة الأخرى المفكرة، لتعلن أن الإنسان يمتلك مصدراً آخر للمعرفة، تنشطه النفس الحقيقية بوساطة الحدس والبصيرة.

يتناول الرومي في كثير من قصص (المثنوي) مسألة الصراع بين نزعات النفس الأمارة والنفس المطمئنة، مثل مقاومة العقل لصوت النفس الحقيقية، إن النفس الأمارة أشبه بالوثن الأم، ولابد من إسقاطها لتحقيق التوحيد، فهي تتسم بالمكر والتصنع، يحركها الشر والشهوة، التي تسلب القلب وقاره والذهن فطنته، فتصبح الأهداف المادية غاية في ذاتها، يلهث الإنسان وراءها بما يشغله عن النمو والنضج، ويقول الرومي في (المثنوي): تتجلى النفس الأمارة في السياق الاجتماعي لدى سعيها وراء أسباب المنعة والسلطة والمتع المباشرة، وليأخذ الآخرين الطوفان، وتتشوه نفوس هؤلاء من حيث لا يشعرون، فالنفس عند انكفائها لا تشبع ولا ترتوي، ويضحي صاحبها عبداً ذليلاً للحياة، يعيش مخادعاً نفسه والآخرين»، ويقدم الرومي قصة الوزير الذي جدع أنفه،

وارتدى الأثمال رياء للسلطان، وانضم إلى المعارضة، يمزق شملها، ويزرع الخوف والشتات بين عناصرها، لتوفير المزيد من النفوذ.

ينشأ طمع الإنسان في رأي الرومي من حاجاته الأساسية، وكثيراً ما يصبح عبداً لها، ويحذر من حب الشهرة والمديح، الذي يغير طبيعة الإنسان تدريجياً، ليطبعه بالتصنع والتظاهر، فيصبح مثل الغراب الذي سقط في وعاء الأصباغ، فتظاهر بأنه طاووس، تتجلي النفس الأمارة في السياق الفكري في خيلاء الكثير من المفكرين والعلماء، اعتقاداً منهم أنهم وحدهم من يملكون الحقيقة، مع ذلك يسألهم الرومي الابتعاد عن السلطان، حتى لا يتحولوا إلى أدوات فالعبودية رق والسلطة وجع في الرأس.

إن العثور على الإنسان الكامل أمر بالغ الصعوبة، في الأمس كما اليوم الأمر الذي دفع الرومي إلى الاهتمام بدافع العمل أو الهدف منه، ويطرح في هذا السياق تراجع علي عن قتل خصمه في المعركة، مع أن الأخير بصق في وجهه، وسأله مدهوشاً عن السبب فقال علي: حين بصقت في وجهي غلبتني نفسي وفسد طبعي (تملكته النفس الغاضبة)، لو فعلت لكان ذلك بسبب الغضب، وليس من أجل الحق.

اللافت تحذير الرومي من تشويه التصوف وإفساده بالتظاهر والتقليد، وهو ما حدث فعلاً بظهور كثير من المدعين على امتداد القرون الماضية، ولهذا يطرح الرومي في (المثنوي) قصة الدعي الذي ترك حماره في حظيرة الخانقاه، وانضم إلى الصوفية الفقراء، فاتفق هؤلاء على بيع الحمار وشراء طعام شهي، وكم من فساد جعلته الضرورة صلاحاً. وبدأ مجلس الذكر، وانضم إليه الوافد الجديد، وأخذ بعضهم يترنم: الحمار

مضى وولى يا فتى، فيردد بعضهم الآخر: ذهب الحمار، ذهب الحمار، وعند انتهاء الاحتفال اكتشف الدخيل خسارته نتيجة ادعائه وتظاهره.

تتطلب معرفة النفس واكتشافها مثابرة وشجاعة فائقة، ربما لا تتوافر لدى الكثيرين، فالإنسان ينعزل عادة حين تدهمه الأزمات، أو ينغمس في الزهد أو في المتع الحسية، وربما يلجأ، إذا أصابه التشاؤم بسبب الأحوال الاجتماعية السيئة، إلى قهر حاجاته الأساسية، ليلوذ بالتقشف والعزلة، ولا يفضل الرومي ذلك التوجه لما يشوبه من ضعف وسلبية، لا تتفق ومحاولة التخلق بأخلاق الله، التي ينصح بها، والتي تفترق كثيراً عن الشكلانية والتظاهر، ويقول الرومي في هذا الصدد:

حين لا تكون لديك رغبة فليس هناك ضبط للنفس، حين لا يكون هناك عدو فما الحاجة إلى القوة

لا تخصِ نفسك ولا تصبح راهباً، فالشهوة مرتهنة بالعفة، فلا يمكن إبداء البطولة ضد ميت.

كانت مجالس السماع ملتقى فئات المجتمع على اختلافها من الأمراء والوزراء إلى عامة الناس، حيث ينخرط الجميع في بذل الجهد وفي التأمل والتسامي بتنقية النفس من أدرانها، ليعيشوا التواصل المتبادل بكل مجالاته الإيجابية،على نحو ينسجم مع اعتبارهم الإنسان -مطلق إنسان- ذروة الكائنات والغاية في ذاته، وقد تجسدت هذه الممارسة إيجابياً في خلق تلامذة الرومي ومريديه، فكان أن ظهرت إيجابياً في علاقاتهم الاجتماعية وحياتهم اليومية.

وما يزال الرقص الدائري يمارس في الكثير من البلدان الشرقية اتباعاً للطريقة المولوية، مع تغافل تام عن المحتوى الإنساني والأخلاقي لمصطلحات جلال الدين الرومي وفكِره!.

أما الغرب بتوجهاته الدينية وغير الدينية، فيبدي اهتماماً واسعاً وعميقاً بآثار الرومي الفكرية والأدبية، التي تؤمن بالإنسان وبقدرته على التسامي والارتقاء إلى مستويات عليا، تمهد الطريق لوحدة النوع الإنساني بالتسامح والحب والإبداع وإعمال العقل.

ويهتم الغرب حالياً بالتصوف وبالتجارب الوجدانية بغية التوصل المباشر إلى اليقين والمعرفة، فالإنسان الغربي يبحث الآن عن معنى للحياة، وعن التحرر من الميول غير العقلانية والفردية المدمرة التي أحاطت به، واكتشاف السبل من أجل تحقيق ذاته على نحو ينسجم وقدراته الكامنة.

متى يكف الشرق العربي عن الانبهار بالظاهر البراق وإهداره جوهر كل ما لديه بالانشغال والاستغراق أكثر فأكثر في الترهات وسفاسف الأمور، عوضاً عن تدبر كيفية الخروج من مأزقه الثقافى والاجتماعى الحالى، وتشوف السبيل إلى مستقبل أكثر رحابة وإشراقاً؟!.

المراجع

1- د. محمد عبد السلام كفافي، مثنوي جلال الدين الرومي، المكتبة العصرية، بيروت، 1966م.

2- آنا ماري شيمل، أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية، منشورات الجمل، 2005م.

3- Reza Arasteh، Rumi: The Persian the sufi. London 1942.

4- Nicholson, R.A, Divan shams Tabriz, Cambridge 1952.

5- M Fethullah Gulen. Fundamental of Rumi's thought, New Jersey 2004.

الفهرس

المقدمة 5

الفصل الأول

الحلاج شهادة الدم 13

الفصل الثاني

النفري شيخ التصوف 45

الفصل الثالث

أبو حامد الغزالي البحث عن اليقين................................ 69

الفصل الرابع

الخلاف حق حيث كان سلطان العارفين محيي الدين بن عربي 97

الفصل الخامس

شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي 131

الفصل السادس

ابن سبعين بين التبجيل والتنكيل 163

الفصل السابع

جلال الدين الرومي بستان الحب وسلطان العاشقين 193

الفهرس 233